التّصوّر الاجتماعيّ الثقافيّ عند مصطفى صادق الرافعي*

بقلم: جيورا ألراز (**) (Giora Eliraz)

I. مقدّمة:

مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠–١٩٣٧) أديب وشاعر مصريّ، وباحث في فلسفة الجمال، ومؤرّخ أدبيّ، وناقد، ولغويّ، وكاتب صحفيّ، وعالم في الدين. وقد ترك الرافعي – مبدعا وباحثا– تراثا ضخما من الكتابات الدينيّة عالج فيها مواضيع متنوّعة. وهو من أبرز وجوه الصّراع الثقافي الأدبي بين القديم والجديد بمصر في ما بين الحربين العالميّتين، ولكنّ إنتاجه لم يُفْهَمْ حقّ الفهم من قبل الباحثين العرب في الأدب، وظلّ مجهولا لدى العلماء الغربيّين المهتّمين بدراسة تطوّر الفكر والأدب العربيّين في العصر الحديث.

ويبدو أنّ لشخصيّة الرافعي جانبين مختلفين اختلافا تامّا: فأمّا الجانب الأوّل فيمثّل الشخصيّةَ العامّة، وهي شخصيّة المدافع الذي سخّر كلّ مواهبه الأدبية لخوض معركة ضارية ضدّ الحضارة الغربيّة ومحاولات التجديد الأدبي التي يرى فيها تهديدا للإسلام والقرآن – باعتباره نموذجا مثاليّا من الناحيّتين الروحيّة والجمالية – وتهديدا للغة العربيّة الفصحى والسُّنّة الأدبيّة. وأمّا الجانب الثاني من شخصيّته فيُخفي الفنانَ والفردَ المفكّرَ الذي ترتبط دوافِعُه المبدعةُ بالحلّ الكلاسيكي.

وتوجد عراقيلُ عدّة تَحُول دون الكشف عن الثنائيّة في تصوّر الرافعي، وهي: تملّصُه من التّصريح بآرائه الفنيّة والأساس الإسلامي التقليديّ الذي تبنّاه في نظرته الجماليّة، وأسلوبُهُ المعقّدُ، ومعانيه

* هذه المقالة قسم من دراسة قُدّمت رسالةً للماجستير في العلوم الإنسانيّة في جامعة تل أبيب. وقد كتُبت تحت إشراف الدكتور "م.ونتر" M.Winter الذي أريد أن أعبّر له عن شكري. كما أريد أن أشكر الأستاذ "إ.سيفن" E.Siven من جامعة القدس العبريّة على ملاحظاته المفيدة.

** انظر: مجلة الدراسات الآسيويّة الإفريقيّة للمجتمع الإسرائيلي الشّرقي:
(Asian and African Studies Journal of the Israel oriental Society)
الصادرة عن معهد الدراسات الشّرق أوسطيّة: (the Institute of middle Eastern studies)، جامعة حيفا، عدد ٢، جويلية، ١٩٧٩، ص ص ١٠١-١٢٩.

الغامضةُ. ويمكن أن تفسِّر هذه العراقيلُ – إلى حدّ ما – أنّ النقّاد العرب لا يرون إلاّ الجانبَ العامّ من شخصيّة الرافعي. ولم ينتبه النقّاد الغربيّون لتفرّد الرافعي، ولم يُولُوا الظاهرةَ غيرَ العاديّةِ في تطوّر الفكر العربي المعاصر اهتماما خاصّا، أعني صياغةَ نظرةٍ جمالية تضرب بجذورها في الحركة الرومانسيّة – بل تعود نسبيّا إلى ما قبل الحركة الرومانسيّة – مِن قِبَلِ رجُلٍ يتشبّث بالنظرة الكلاسيكيّة للعالم.

وسندرس في هذه المقالة تراث الرافعي في إطار المواجهة بين المجتمع الإسلامي المصري والحضارة الغربيّة. و يجدر بنا أن نُقوّم جهود الرافعي الدينيّة ضمن إطار محاولات المجتمع الإسلامي إيجادَ إجاباتٍ عن الأسئلة الجديدة، أو إيجادَ إجابات جديدة عن أسئلة قديمة، من أجل تجاوز الشّعور بالنّقص الثقافي والشكّ والدونيّة التي أيقظتها المواجهةُ مع العالم الغربي. وعلينا أن ندرس "تراث" الرافعي "العامّ" أيضا وأعمالَه على المستوى الاجتماعي الشامل بصفته مدافعا يخوض معركة ضارية ضدّ الحضارة الغربيّة. ولن نتحدّث من ناحية أخرى عن "التراث الخفيّ" للرافعي مُنْعَكِسًا في أعماله بصفته فنّانا متقيّدا بالتراث الأدبي العربي. وقد أدّى هذا التقيّدُ إلى مشاركته في محاولة الأدباء المسلمين إعادةَ تعريف مملكة الجمال، وتكييفَ الأساليب الأدبيّة مع مفاهيمهم الجديدة نتيجةً للمواجهة مع الغرب. وبما أنّ الدّارسين الغربيّين لم يهتمّوا – فيما يبدو – بدراسة الرافعي بصفة خاصّة، غيرَ واجدين فيه إلاّ الجانب "العام" للمسلم المتحمّس الذي وظّف كلّ مواهبه الأدبيّة لحماية القيم الإسلامية، فقد يكون من الأهميّة بمكان أن نسلّط الضّوء على "تراثه العامّ" أيضا.

II- الرافعي: حياتُه وشخصيّتُه وكتاباتُه:

وُلد الرافعي[1] سنة ١٨٨٠ في إحدى قرى مديريّة القليوبيّة الواقعة في دلتا النيل بمصر[2]، وهو من عائلة سوريّة الأصل قَدِمَتْ أوّلَ مرة إلى مصر في العشريّة الثّانية من القرن التاسع عشر، وقد أرسل الشيخ محمد الطّاهر الرافعي من قبل السلطان إلى مصر ليتقلّد خطّة القضاء الحنفي هناك[3]، وعبر السّنين تولّى عددٌ كبير من أفراد أسرة الرافعي القضاء والإفتاء بمصر.

كان الرافعي عصاميّ التّكوين تقريبا، إذ لم يتلقّ تعليما رسميا إلى السنة العاشرة من عمره، وإنما اكتسب أسس معرفته في البيت. وقد ارتكز تعليمُه في المرحلة الابتدائية على الدراسة الدينيّة (القرآن والحديث والفقه)، وعلى تعلّم اللغة العربيّة، وأتمّ تعليمه الابتدائي في السابعة عشرة من عمره. وفي السنة نفسها أصيب بمرض أثّر في سمعه تأثيرا خطيرا، (الأمر الذي أدّى به إلى الصمّم التامّ في أواخر السنة الثلاثين من عمره) وأثّر في نطقه أيضا. و لذلك أصبح عاجزا عن إتمام تعليمه الرّسمي، ولكنّه تابع دراسته بنفسه بفضل ما بذل من جهود مضنية. وتشهد مطالعاتُه المكثّفةُ لمختلف الكتابات الأدبيّة على طموحه إلى تحقيق ثقافة "الأديب" (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة)، وإلى الاقتداء بكبار المبدعين في الأدب مثل الجاحظ وابن المقفّع وأبي الفرج الأصفهاني. ولكنْ رغم رغبته الملّحة في اكتساب المعرفة فقد واجه الرافعي صعوبتين موضوعيّتين، هما: جهلُهُ اللغاتِ الأجنبيّةَ[4]، وعدمُ اتّصاله المباشر بالعالم الغربي.

[1] إنّ المرجع الرئيس لجزئيّات ترجمة حياة الرافعي ومؤلّفاته هو السّيرة التي كتبها صديقه محمد سعيد العريان (١٩٣٩،د.م)، (يشار إليه لاحقا: عريان، حياة الرافعي). ويوجد مرجع بيبلوغرافي آخر هام، وهو مجموعة رسائل الرافعي التي نشرها محمود أبوريّة، رسائل الرافعي، (القاهرة، ١٩٥٠)، (يشار إليه لاحقا، أبوريّة). وتوجد مراجع أخرى: مصطفى نعمان حسين البدري، الإمام مصطفى صادق الرافعي، (بغداد، ١٩٦٨)، (يشار إليه لاحقا: بدري)؛ شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، (القاهرة، ١٩٦١)، ص ص ٢٤٢-٢٥١؛ كمال نشأت، مصطفى صادق الرافعي، (القاهرة، ١٩٦٨).

[2] يوجد بعض الاختلاف حول التّاريخ الصّحيح لولادة الرافعي، انظر: عريان، حياة الرافعي، ص ١٥، ويجعله البدري في شهر جانفي ١٨٨١، (ص ٢١١).

[3] لمزيد من التّفاصيل حول نسب عائلة الرافعي انظر: بدري، ص ص ٢٢١-٢٤٠.

[4] إنّ معرفة الرافعي باللغات الأجنبيّة محدودة لا تتجاوز اليسير من الفرنسيّة التي تلقّاها في المدرسة الابتدائية. وقد مكّنته هذه المعرفة في السنوات اللاّحقة لدراسته من قراءة كتب عديدة باللغة الفرنسيّة. ولكنّه نسي بمرور الزّمن أكثر ما تعلّم من الفرنسيّة (انظر: عريان، حياة الرافعي، ص ١٩). على أنّ علاقة الرافعي الوطيدة بالآداب الغربيّة أمر متأكّد رغم أنه كان يعتمد المترجمات خاصّة. (انظر: بدري، ص ص ٣٨٠-٣٨٣، أبوريّة، ص ص ١٥-١٦). ويذكر إسماعيل مظهر أنّ الرافعي كان يستحثّه على ترجمة مؤلّفات مشاهير الكتّاب الأوربيّين، وخاصّة الذين ينادون بحرية الفكر ونشر المبادئ العلميّة الجديدة. انظر في هذه المسألة: إسماعيل مظهر،"ارتحال الصّديق"، المقتطف، مجلد ٩١، (جوان ١٩٣٧)، ص ٢١.

بدأ الرافعي يعمل كاتبا في المحكمة الشرعيّة سنة ١٨٩٩، وعند وفاته (٩ ماي ١٩٣٧) كان كاتبا في المحكمة المدنيّة بطنطا. وقد كانت حياته خلال هذه الفترة مقسّمة بين عمله كاتباً في المحكمة وبين نشاطه الأدبي (شغل الرافعي من سنة ١٩٢٦ إلى سنة ١٩٣٠ خطة "شاعر الملك" في بلاط الملك فؤاد).

بدأت حياة الرافعي الأدبيّة سنة ١٩٠٠ بكتابة الشعر يَنْشُرُهُ في الصّحف الأدبيّة المصريّة. وقد استلهم شعره من التراث الكلاسيكي[٥] ومن شعر معاصريه من الكلاسيكيّين الجدد، وخاصة منهم محمود سامي البارودي، وحافظ إبراهيم، والشاعر العراقي عبد المحسن الكاظمي.

لقد اعتُبر نشره الجزءَ الأوّل من بحثه التّاريخي الأدبي اللغوي الدّيني "**تاريخ آداب العرب**" سنة ١٩١١ – بصفة قد يكون مبالغا فيها – نقطةَ تحوّل في حياته الأدبيّة جعلته ينتقل من الكتابة الشعريّة إلى الكتابة النثريّة[٦]. و قد نشر الجزء الثاني من هذا البحث سنة ١٩١٢ (ظهر هذا الجزء في تاريخ لاحق مستقلاً تحت عنوان "**إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة**"). وقد أثار الجزآن عند صدورهما اهتماما بالغا، ونتيجة لذلك لم يُعتبر الرافعي باحثا أدبيّا فحسب، بل اعتُبر باحثا أكاديميّا أيضا. ونشر الرافعي كتابه "**حديث القمر**" سنة ١٩١٢[٧] ويميل النقاد العرب إلى اعتبار هذا الكتاب – مع مجموعة من كتبه: "**رسائل الأحزان في**

---

[٥] انظر: مصطفى صادق الرافعي، ديوان الرافعي، (القاهرة، د.ت)، ج ٣ ص ص ٣-١٢. من بين شعراء المرحلة الكلاسيكيّة تأثّر الرافعي خاصّة بالمتنّبي. انظر في هذه المسألة: كارل بروكلمان، "مصطفى صادق الرافعي"، تاريخ الأدب العربي، ملحق الجزء الثالث، (ليدن، ١٩٤٢)، (يشار إليه لاحقا: بروكلمان)، ص ٧٢.

Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen literatur. Supplement band III, وانظر أيضا: مصطفى صادق الرافعي، "سرّ النّبوغ في الأدب"، المقتطف، ج ٨٢، (جانفي ١٩٣٣)، ص ٢٧؛ مصطفى صادق الرافعي، "الشعر العربي"، المنار، ج ٣، (أوت ١٩٠٠)، ص ٣٦٦.

[٦] انظر: مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، الطبعة الثالثة، (القاهرة، ١٩٥٣)، (يشار إليه لاحقا: تاريخ)، ج ١ ص ٥ (من مقدّمة الكتاب بقلم محمد سعيد العريان). يستحيل أن نميّز تمييزا واضحا نهائيا بين "المرحلة الشعرية" للرافعي و"المرحلة النثريّة". وقد اعتنى الرافعي بالبحث الأدبي، بل إنّه اختار كتابة النثر الفنيّ عدّة سنوات قبل أن يشرع في كتابة تاريخ آداب العرب (انظر: بدري، ص ٣٢٧؛ عريان، حياة الرافعي، ص ٤٩). ويؤكّد البدري، (ص ص ٤٠١-٤٠٢) أيضا أنّ الرافعي ظلّ يكتب الشعر إلى آخر حياته.

[٧] انظر: فون غرينبوم، "إعجاز"، دائرة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ج ٣، (١٩٦٩)، ص ١٠١٨. "Von Grune baum, Ijaz"، جروسلاف ستتكافيتش، اللغة الأدبيّة العربيّة الحديثة: التطوّرات المعجميّة والأسلوبيّة، (شيكاغو، ١٩٧٠)، (يشار إليه لاحقا: ستتكافيتش)، ص ص ٥، ٤٩. Jaroslav Stetkevych, The modern Arabic literary language : lexical and stylistic developments ; محمود أبوريّة، "الرافعي اللغوي"، الرسالة، ج ١٨، (١٩٥٠)، ص ص ٥٤١-٥٤٣، بدري، ص ص٣٧٣-٣٧٤، ماتتياهو بيلد، "جدال حول مفاهيم التاريخ الأدبي العربي"، ج ١٠، (١٩٧٤)، (يشار إليه لاحقا: بيلد)، ص ص ١-٢٣. " Mattityahu Peled,The controversy over concepts of arabic literary history".

فلسفة الجمال والحبّ" (١٩٢٤)، و"**السحاب الأحمر**" و"**أوراق الورد**" (١٩٣٠) – وَحْدَةً مفردة تعبّر عن صورة "العاشق" عند الرافعي (الرافعي العاشق)، وعن "فلسفته للحبّ والجمال"[٨].

لقد أدّت معركة الرافعي العنيدة ضدّ أبناء جيله من الكتّاب الذين كانوا يبحثون عن سبل جديدة في ميدان الإبداع الأدبي إلى إصدار كتابين: أمّا الكتاب الأوّل فهو "**تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد**" (١٩٢٦) ردّا على كتاب " **في الشعر الجاهلي**" لطه حسين، وأمّا الكتاب الثاني "**على السّفود**" فهو – أساسا– تهجّم على عباس محمود العقّاد. إنّ عبارة "المعارك الأدبيّة" التي يستعملها الرافعي يمكن أن توجد أيضا في الأجزاء الثلاثة من كتابه "**وحي القلم**"، وهو مجموعة أعمال أدبيّة أصدرها في نشريّات مختلفة وفي مجلة "الرسالة" خاصّة. لقد عبّر الرافعي عن اهتمامه بالقضايا الاجتماعية ولاسيّما قضيّة الفقر في كتابه "**كتاب المساكين**".و عبّر عن معاضدته للكفاح المصري من أجل الاستقلال بتأليف الأغاني الوطنيّة والأناشيد القوميّة خاصّة (أناشيد وطنية وقوميّة). و قد جُعِلَتْ قصيدةُ "اِسْلَمي يا مصر" نشيدا وطنيّا لمصر من سنة ١٩٢٣ إلى سنة ١٩٣٦. وتجدر الإشارة إلى أنّ العديد من كتابات الرافعي وأعماله الإبداعيّة لم يُنشر بعد، حتى إنّ بعضها قد نُسِب خطأً إلى كُتّاب آخرين[٩].

لقد انعكست شخصيّة الرافعي في مختلف ميادين نشاطه (إنّ الخطّ الفاصل بين إبداعاته الروحيّة وشخصيّته لم يكن دائم الوضوح)، ولعلّ هذا من الأسباب التي جعلت النقاد والمؤرّخين في العالم العربي يميلون إلى التركيز المكثّف على شخصيّته.

[٨] يبدو أنّ بعض المصادر الأدبيّة التي ألهمت الرافعي إبداع هذه المؤلّفات التي تعتني بـ "فلسفة الحبّ" هي نفس المناقشات النظريّة الشهيرة في الأدب العربي التي كان موضوعها الحبّ الإباحي (باعتباره نقيضا للحبّ الدّيني الصّوفي) الذي تعتبره السيدة "جيفّن" جنسا خاصّا في الأدب العربي. انظر: لويس أنيتا جيفّن، نظريّة الحبّ الإباحي عند العرب: تطوّر الجنس [الأدبي](، (نيويورك، ١٩٧١)، ص ص ١١-١٧. Lois Anita Giffen, Theory of profane love among the Arabs : the development of the genre.
يلّح محمد سعيد العريان في العلاقة بين حبّ الرافعي وآثار العذريّين الأدبيّة في الحبّ، (حياة الرافعي، ص ٢٢).

[٩] للبحث عن قائمة أعمال الرافعي وتأليفه (ومن ضمنها تلك التي لم تنشر، والتي نسبت إلى آخرين خطأ)، انظر: بدري، ص ص ٣٨٩-٤١٣؛ عريان، حياة الرافعي، ص ص ٢٨٧-٢٩٠؛ يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبيّة، (بيروت، ١٩٥٦)، ج ٢ ص ص ٣٧٦-٣٨٦؛ عبد السّلام هاشم حافظ، الرافعي ومي، (القاهرة، د.ت)، (يشار إليه لاحقا: حافظ)، ص ص ٦٩-٧٠. ولبحث الأسباب التي جعلت بعض مؤلفات الرافعي تنسب إلى آخرين، انظر: عريان، حياة الرافعي، ص ص ٢٦١-٢٦٦.

لقد تميّز الرافعي – أثناء الجدل الحادّ الذي كان دائرا بمصر في العشرينات والثلاثينات حول المسائل الجوهريّة المتعلّقة بالهويّة الثقافية – بتحمّسه لمجابهة أنصار التجديد، ولاسيّما المهتّمين بالدراسات الأدبيّة منهم. لقد ملك إحساسُ الرافعي بالرسالة الثقافية الدينيّة عليه نَفْسَهُ، فحاول حماية القرآن ولغتِه باعتباره المثل الأخلاقيَّ الجماليَّ الأعلى، غير أنّ الأسلوب الذي عبّر به ذلك الإحساسُ عن نفسه لم يكن دائم الانسجام مع الطرق المعتمدة في "المعارك الأدبيّة"، فكثيرا ما يلجأ الرافعي إلى الانتقادات الذاتيّة مستعملا عبارات نابية[١٠]، وتتحوّل حججه المتعلّقة بالمبادئ الجمالية إلى شتائم شخصيّة في أغلب الأحيان.

وقد وجد الرافعي صعوبة في الاتّصال بمحيطه سواء في حياته اليوميّة أو في كتابته، فقد كان منطويا على نفسه في عالمه الخاص انطواءً. وقد جعله أسلوبه المنغرس في تقاليد الأدب العربي الكلاسيكي بكلّ تأكيد عسيرَ المنال عند عامة الناس. و إضافة إلى ذلك فإنّ كتابته شديدة الغموض عند كثير من النّاس وليس عند أولئك الذين هم على غير معرفة عميقة بالتراث الأدبي الكلاسيكي فحسب. وكثيرا ما يشير النقاد العرب إلى الصعوبة الكبيرة التي تحول دون فهمهم لآثاره، ويعود ذلك إلى الغموض والإبهام (غموض، تشابه) و"التعقيد" الذي يكتنف كتابته[١١].

وتتميّز شخصيّة الرافعي أيضا بالازدواجية، فهو من ناحية مسلم ورع يناضل بحماس من أجل الحفاظ على المنهج التقليدي المستقيم للحياة الدينيّة، وهو من ناحية أخرى أديب استلهم العديد من مؤلّفاته من علاقاته الغراميّة[١٢] (والحال أنّه متزوّج وأب). ويوجد أيضا صراع بين فكره الإسلامي الورع (كان الرافعي في وقت ما اللسانَ الناطق باسم المحافظين) وبين إيمانه بالروحانيات والسّحر والعرافة والهواتف وإخلاصه لاعتقادات العامّة في الوليّ الصالح أحمد بدوي. ويتجاهل الرافعي التقاليد الاجتماعية إلى حدّ الاستهزاء

[١٠] انظر مثلا: مصطفى صادق الرافعي، على السفود، (القاهرة، ١٩٣٥)، ص ص ٦، ٢٤، ٤٩، ٧٧، ١١٤.

[١١] يشهد محمد سعيد العريان أنّه كان يجهد نفسه في مساعدة الرافعي على توضيح تعابيره. وكان الرافعي يقرأ أحيانا مؤلّفاته للعريان بصوت مرتفع، وكان العريان يبدي ملاحظات ممثّلا دور القارئ العادي. (انظر: حياة الرافعي، ص ص ١٧٠-١٧١). وانظر أيضا: محمد حسين هيكل، في أوقات الفراغ، الطبعة الثانية، (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ص ٢٠٣-٢٠٧؛ طه حسين، حديث الأربعاء، (القاهرة، ١٩٦٢)، ج ٣ ص ص ٢٥-٢٦.

[١٢] كانت الكاتبة المسيحية ماري زيادة الملقبة بمي هي قطب تجارب الرافعي العاطفيّة. إنّ تجربة الحبّ بين الرافعي ومي هي موضوع كتاب عبد السّلام هاشم حافظ، (انظر: هامش ٩ أعلاه).

بها، فلا عجب إذن أن يجد النقّاد العرب صعوبة في التوفيق بين هذه التّناقضات في شخصيّته، وفي تقديم هذا الفرد المركّب المعقّد. ومن الممكن أن تَجعل شخصيّتُه الحقيقيّةُ محاولات تقويم تراثه الروحي أكثر صعوبة.[١٣]

III –الإلهام الثقافيّ الكلاسيكي حلاً لمجتمع مضطرب:

- **اللقاء الثقافيّ بين المجتمع الإسلامي المصري والغرب:**

إنّ وعي المجتمع الإسلامي بلقائه الغربَ قد حقّق تغييرا نوعيّا في الرّبع الأخير من القرن التاسع عشر، وقد أدّى هذا اللقاء – منذ نهاية القرن الثامن عشر (غزو "نابليون" لمصر) إلى نهاية الربع الأخير من القرن التاسع عشر – إلى اعتراف تدريجيّ من المجتمع الإسلامي في مصر بتفوّق الغرب في الميادين السيّاسية والعسكرية والاقتصادية والتّقنية، ولذلك رَكزّت الإصلاحاتُ التي أُنجزت في مصر على هذه المجالات ظنّا من القائمين بها أنّها قادرة على إلغاء الامتيازات الغربيّة[١٤]. لقد أدّى الاحتلال لمصر سنة ١٨٨٢ إلى إرغام المجتمع الإسلامي على إدراك أنّ هذا اللّقاء يهدّد ثقافته، وأنّ هذا الاحتلال لا يمكن أن يُقوّم في الوقت الحاضر بعبارات مستعارة من الماضي مثل تقدّم المسيحيّة على حساب الإسلام.[١٥] لقد كان النظام الديني التقليدي – الذي يجمع بين الإنسان والخالق والمجتمع ويرتكز على الوحي الإلهي الموضوعي – يرى نفسه مهدّدا من نظام ثقافيّ لائكيّ فرديّ النزعة يصرّ على معان وقيم بشريّة ذاتيّة.[١٦] وقد خَلق هذا النظامُ، الذي أثبت نجاعته، إحساسًا بالنقص والشكّ والدونيّة بين أفراد

---

[١٣] انظر: عوضي الوكيل، قصّة السّفود بين العقّاد وخصومه، (القاهرة، ١٩٧١)، ص ص ٦٥-١١٤،؛نعمات أحمد فؤاد، دراسة في أدب الرافعي، الطبعة الثانية، (القاهرة، د.ت)، ص ص ١٦-١١٣.

[١٤] انظر: ويرنر كاسكيل، التّأثير الغربي والحضارة الإسلاميّة."Werner Caskel, Western Impact and Islamic Civilization" الوارد في: الوحدة والتّنوّع في الحضارة الإسلاميّة، جمع غوستاف أ. فون غرينبوم، (شيكاغو، ١٩٥٥)، ص ٣٢٥. Gustave E.Von Grunebaum, Unity and variety in Muslim civilization, ألبير حوراني، الفكر العربي في العصر الليبرالي ١٧٩٨-١٩٣٩، (لندن، ١٩٧٠)، (يشار إليه لاحقا، حوراني)، ص ٢٣٠. ١٧٩٨-١٩٣٩ Albert Hourani, Arabic thought in the liberal age.

[١٥] ريتشارد ميتشل، جماعة الإخوان المسلمين، (لندن، ١٩٦٩)، (يشار إليه لاحقا: ميتشل)، ص ٢٣٠. Richard P.Mitcheli : the society of the Musilim Brothers.

[١٦] انظر: نداف سفران، مصر: في البحث عن الوحدة السياسيّة، (كامبريدج، ١٩٦١)، (يشار إليه لاحقا: سفران)، ص ١٧٩. Nadav Safran, Egypt in search of political community.

المجتمع الإسلامي. و لا يمكن أن نستمّر طويلا في تجاهل الحاجة إلى البرهنة على نموّ ثقافة هذا النظام باختلاق إجابات عن أسئلة جديدة أو إجابات جديدة عن أسئلة قديمة.[١٧] وفضلا عن ذلك، فإنّ هذا هو الوقت الذي نحتاج فيه إلى توفير إجابات أكثر من أيّ وقت مضى (حين كان العالم الإسلامي يغني ثقافته عن طريق الاقتباس الانتقائي من الحضارات الفارسيّة و الهيلينستيّة)، لأنّ الضغط قادم الآن من الخارج. و لم تضاعف هذه الحقيقةُ الإحساسَ بالدّونية والشكّ إزاء الحاضر والمستقبل فحسب، بل إزاء الماضي أيضا.[١٨]

إنّ جمال الدين الأفغاني من السّابقين إلى التّعبير عن وعيهم بهذا اللقاء الجوهريّ الجديد بالغرب، فما فتئ يستعمل عبارات مثل القوّة السيّاسية والقوّة العلمية التقنيّة، لذلك ركزّت إجاباته على فكرة إحياء الوحدة القوميّة وتأكيد تقدّم العلم والتعليم[١٩]. وقد كان محمد عبده أوّل من قدّم تعبيرا واضحا جعلنا ندرك أنّ هذا إنّما كان تحديّا للطبيعة الثقافية الفكرية، فقد انصب الإصلاح الداخلي الذي اقترحه على الاهتمام بهذا النّوع بعينه من التّحدي، وشكّل إصراره على التّناغم بين المنطق والعلم من ناحية، وعلى الوحي الإلهي من ناحية أخرى، ضربا من الاستدلال على أنّ الإسلام قادر على الرّد على هذا التّحدي والتأقلم مع متطلبات المجتمع الحديث[٢٠].

---

[١٧] انظر: ج.أ. فون غرينبوم، الإسلام المعاصر: البحث عن الهوّية الثقافية، (نيويورك، ١٩٦٤)، (يشار إليه لاحقا، غرينيوم، الإسلام المعاصر)، ص ص ١٩-٢٠. G.E.Von Grunebraum, Modern Islam the search for cultural identity ج.أ. فونغرينيوم، الإسلام: مقالات في طبيعة التقاليد الثقافيّة وتطوّرها، (لندن، ١٩٦٤)، (يشار إليه لاحقا: غرنيوم، التقاليد الثقافية)، ص ٢٤٣. G.E.Von Grunebaum, Islam : essays in the nature and growth of cultural tradition.

[١٨] انظر: هاملتن جب، تراث الإسلام في العالم المعاصر، إيجمس، ج ١، (١٩٧٠)، (يشار إليه لاحقا: جب، تراث)، ص ص ٦-٨. Hamilton A.R.Gibb, The heritage of Islam in modern world, Grunebaum, Moder, Islam غرينيوم، الإسلام المعاصر، ص ص ٣٢-٣٥.

[١٩] انظر: فضل الرحمان، الحداثة الإسلاميّة، ميولاتها، منهجها، خياراتها، إيجمس، ج ١، (١٩٧٠)، (يشار إليه لاحقا: رحمان)، ص ٣١٨. Fazlurop Rahman, Islamic Modernism, its scope, method and alternatives, حوراني، ص ص ١١٥-١١٧، سفران، ص ص ٤٣-٥٠.

[٢٠] انظر: كرستينا هارّيس، القوميّة والثورة في مصر: دور جماعة الإخوان المسلمين، (ذي هايج، ١٩٦٤)، (يشار إليه لاحقا: هارّيس)، ص ص ١١٥-١٢٦. Nationalism and revolution in Egypt : the role of the Muslim Brotherhood ؛ سفران، ص ص ٦٢-٧٥؛ حوراني، ص ص ١٣٦-١٦٠.

كانت رؤية "عبده" المبالِغَةُ في تبسيط حقيقة الصراع بين التفكير الإسلامي والتفكير العقلاني[٢١] قابلة لتأويلات عدّة، أهمها اثنان: يدافع أحدُهما عن فضل الإسلام الإصلاحي، ويدافع الثاني عن التحرّر العقلاني العلماني. وقد أصبح محمد رشيد رضا زعيمَ أنصار الحركة الإسلاميّة الإصلاحيّة، وهو يُعتبر – نظريا – من خلفاء محمد عبده، لأنّه تبنّى طموحَهُ الأصيلَ إلى تأصيل الإصلاح في الإسلام، معتقدا أنّ الإجابات عن كلّ الأسئلة الجديدة ممكنة الوجود في الدين[٢٢]، غير أنّه كان أكثر محافظة وجمودا من "عبده"، فقد ضيّق أفق التّراث الإسلامي الواسع الذي كان محمد عبده قد خطّط للاستفادة منه، كما جعل استعمال لفظة "سلف" مخصوصا بالرسول محمد وصحابته (خلافا لِعَبْده). ولذلك مالت حركة رضا (السلفيّة) – التي كان من المفترض أن تحقّق الإصلاح الدينيّ انطلاقا من استيحاء تصوّر "عبده" – إلى الحنبليّة والطّبع الأصولي الزُّهديّ المستوحى من الوهابيّة[٢٣] (حتى إنّ حركة الإخوان المسلمين قد اتخذت من أفكار رضا أحد أهمّ مصادر الإلهام عندها)[٢٤].

و أمّا الفريق الثاني من أتباع "عبده" – وهم العلمانيّون المتحرّرون – فقد أظهروا ولاء خاصّا لمبدئه في ضبط حدود ما يمكن أن يدخل في مجال الوحي الإلهي. وتحمّسا منهم لتحقيق هذا المبدأ رأوا أنّ المنطق – باعتباره سلطة مُجْمَعا عليها – ييسّر استيعاب القيم الثقافيّة الغربيّة[٢٥]. و لذلك تمّت مثلا صياغة مختلف الآراء التي تُعتبر ثوريّة من وجهة نظر المجتمع الإسلامي التّقليدي. فقد أعلن قاسم أمين عن وجوب تغيير وضع المرأة تغييرا جذريّا على أسس من المبادئ العقليّة. كما وضع لطفي السّيد أُسُسَ فكرة الهويّة المصريّة المحليّة المتميّزة. و إضافة إلى ذلك صرّح بأنّ مبدأ الحرّية – كما عبّرت عنه

[٢١] انظر: ليونارد بيندار، الثورة الإيديولوجيّة في الشرق الأوسط، (نيويرك، ١٩٦٤)، (يشار إليه لاحقا: بيندار)، ص ص ٦٤-٦٥. Leonard Binder, the Idelogical revolution in the Middle East.
[٢٢] انظر: سفرات، ص ص ٦١، ٢٣٢؛ حوراني، ص ص٢٢٤-٢٢٦؛ شارل أدامس، الإسلام والحداثة، (نيويرك، ١٩٦٨)، يشار إليه لاحقا، أدامس)، ص ٢٤٨. Charles C.Adams, Islam and modernism.
[٢٣] انظر: حوراني، ص ص ٢٢٥، ٢٢٩-٢٣٠؛هارّيس، ص ١٣١.
[٢٤] انظر: سفران، ص ص ٢٣١، ٢٤٣.
[٢٥] انظر: سفران، ص ١٧٣.

الليبرالية الأوروبيّة – يجب أن يكون أساس الحياة الاجتماعية. و نادى عليّ عبد الرازق بفصل الدّين عن الدولة، ودعا إلى تقليص النفوذ السياسي للخليفة[٢٦].

و على إثر هذه المحاولات لإيجاد الحلول الثقافيّة في مصر لم تَعُدْ القيادة الدينيّة المحافظة (علماء الأزهر) قادرة على التّهرّب من تقديم إجابات للمجتمع الحائر الباحث عن طريقه.[٢٧] وقد تبنّت هذه القيادة – من أجل مصلحتها الشخصيّة – منهجا حِجاجيّا في الدفاع عن نفسها ضدّ "الغزو الغربي". وقد أُخْتِيرتْ هذه الطريقة لمجابهة الإحساس بعدم الأمن والشعور بالنقص، وذلك بتقوية التراث الكلاسيكي وأهّم مكوّناته، وهي الدين واللغة والتّاريخ. وقد تمثّلت الخطوة التّالية في إثبات تفوّق التراث الثقافي الإسلامي على الثقافة الغربية، وذلك بالإلحاح في أنّها اكتشفت مؤخّرا كثيرا من الأفكار الراسخة في الثقافة الإسلامية منذ بدايتها الأولى.[٢٨] ولذلك اعتُبر البحث عن إجابات في الثقافة الأجنبية علامةَ جهل، بل هو أشبهَ شيء بالهرطقة (تُوفّر وجهةُ النّظر هذه أحدَ التّفاسير للمعركة التي شنّها المحافظون على اللّبراليين العلمانيّين)[٢٩]. وإضافة إلى ذلك فقد حُمّل الإسلامُ رسالةً عالميّة، لأنّه الوحيد القادر على توفير الإجابة الكاملة عن الأسئلة الخالدة (وُجدتْ أسس هذا المنهج الحِجاجيّ في حركة الإصلاح الإسلامي وفي حركة الإخوان المسلمين أيضا)[٣٠].

---

[٢٦] انظر: حوراني، ص ص ١٦١-١٩٢.

[٢٧] للتوسّع في سلبيّة القيادة الدينيّة، انظر: جب، تراث، ص ص ٩-١٠.

[٢٨] انظر: غرينبوم، الإسلام المعاصر، ص ٣٥ Modern Islam، Grunebaum، ولفريد كنتويل سميث، الإسلام في التاريخ المعاصر، (نيويرك، ١٩٥٩)، (يشار إليه لاحقا: سميث، الإسلام)، ص ص ١٤٩– ١٥٠، Islam in modern history، wilfred Cantwell Smith

[٢٩] انظر: سفران، ص ص ١٥٣-١٥٥؛ أدامس، ص ص٢٥٥- ٢٦٢؛ إسحاق موسى حسيني،الإخوان المسلمون، (بيروت، دت)، (يشار إليه لاحقا، حسيني)، ص ص ٥-٧ The Muslem، Ishak Musa Husaini جمال محمد أحمد، الأصول الثقافية للوطنية المصرية (لدن،١٩٦٠)، (يشار إليه لاحقا: أحمد)، ص ص١١٩-١٢٠.
Jamal Mohamed Ahmed, The intellectual origins of Egyptian nationalism.

[٣٠] انظر : حوراني: ص ص ١١٤، ١٤٩، ١٦٢، ٢٣٦؛ سميث، المثقفون في التطوّر الحديث للعالم الإسلامي. Wilfred Cartwell Smith, the intellectuals in the modern development of the Islamic world ;
الوارد في: القوى الاجتماعية في الشرق الأوسط، جمع سيدناي نيتلتون فيشر، (إثاكا، ١٩٥٥). Sydney Nettelton Fisher ؛ Social forces in the Middle East؛ " (يشار اليه لاحقا:مثقفون") ص ص ١٩٨ –١٩٩ ؛ ما نفريد هالبارن ؛ سياسيو الشرق الأوسط و شمال إفريقيا؛ (يشار اليه لاحقا: هالبارن) ، ص ١٢١.

إنّ جهود العلمانيين اللبراليين في إرساء نظام للقواعد والأفكار الإنسانية الذّاتية في المجتمع المصري عوضاً عن النّظام القائم على الوحي الإلهي قد باءت بالفشل طيلة الثلاثينات. و يعود هذا الفشل إلى جملة من الأسباب أهمّها: **أوّلا:** إنّ القيادة السياسية قد وافقت على استيراد التّقنيات الغربية دون الأفكار الغربيّة.[٣١] **ثانيا:** ظهور جيل جديد بعد الحرب العالمية الأولى، كان الصّراع القومي والحركة الدّينيّة بالنسبة إليه أهمّ من الإصلاح الداخلي.[٣٢] **ثالثا:** تقوية الصراع القومي مشاعر الكراهية تجاه الغرب. **رابعا:** المعركة الضارية التي شنّها الشقّ المحافظ على أنصار التّجديد مستغلاّ تطوّر الشّعور الدّيني عند العامّة (نتيجة للأزمنة العاطفية التي خلّفها إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤).[٣٣] **خامسا:** افتقار القيادة العلمانية اللبرالية إلى الأدوات الاجتماعية والسيّاسية اللازمة[٣٤]. و**أخيرا** أزمة الدّيمقراطية في أوروبا وظهور الفاشية.

لقد باءت المحاولة العلمانية الليبرالية في مصر بالفشل كما بيّنّا، ولكن النّصر لم يكن حليف المؤسّسة الدّينية[٣٥]. إنّ هذه المؤسّسة التي كانت في حالة تدهور خطرة منذ نهاية القرن الثامن عشر لم تتفاعل مع المحاولات العلمانية إلاّ في وقت متأخر، كما أنّها لم تكن قادرة على توفير إجابات لعديد من أفراد جيل ما بعد الحرب العالمية الأولى. لقد كان العديد من أفراد هذا الفريق– والحال أنّهم كانوا يمرّون بأزمة روحيّة

Manfred Halpern, The politics of social change in the Middle East and North Africa , متشل ص ٢٣٣؛ شمعون شامير، مشكلة الفلسفة القومية في الفكر العربي المعاصر، العودة الجديدة(Hamizrah Hehadash) جxiv ،(١٩٦٤)،(عبرية)،(يشار إليه لاحقا: شامير)، صص ٢٦–٢٧، (وقد نُشرت بالإنكليزية في مجلة الدراسات الآسيوية الإفريقية"A.A.S، ج١سنة١٩٦٥)، Shimon ,Shamir, the question of a national philosophy in contemporary arab thought.

[٣١] انظر : رحمان، ص ٣١٩

[٣٢] انظر: هاريس، ص ص١٣٢- ١٣٣

[٣٣] انظر : هاريس، ص ص١٣٣ – ١٣٤ ؛ ج هيوورث – دان، الاتجاهات الدينية و السياسية في مصر الحديثة، (واشنطن، ١٩٦٠) ، (يشار إليه لاحقا: هيوورث دان) ، ص ص٨ – ١٠ J.Heyworth- Dunne, Religions and political trends in modern Egypt

[٣٤] انظر: سفران، ص ٢٤٦

[٣٥] يزعم سفران (ص ص ٢٠٩ -٢٥٨) أنّ القيادة الفكرية للتيار العلماني الليبرالي تخلت عن جهودها في خلق توجه غربي عقلاني، و تراجعت نحو التوجه الإسلامي التقليدي. و يزعم تشارلز .د. سميث من ناحية أخرى أنّ ما لاحظه سفران من تغيير في اتجاه المفكرين هو مجرد وسيلة غايته تهدئة المعارضة الدينية و السياسية و ليس محاولة إيجاد خيار مستوحى من الإسلام. و الحقّ أنّهم واصلوا متابعة أهدافهم السابقة باستعمال طرق مختلفة حين أحسّوا بالموجة المتجددة من الشعور الدّيني. انظر : تشارلز .د. سميث، أزمة التوجّه: تحوّل المفكرين المصريين نحو القضايا الإسلامية في الثلاثينات، ايجمس، ج IV (١٩٧٣) ، (يشار إليه لاحقا: سميث، تشارلز). Charles D Smith , The crisis of orientation : the shift of Egyptian intellectuals to Islamic subjects in the ١٩٣٠ s.

وكانوا في حاجة أكيدة إلى التّعبير عن مشاعرهم القوميّة – يأملون أن يحقّقوا هذه الحاجة في الحركة الأصولية المناضلة[٣٦]. وهكذا نشأت حركة الإخوان المسلمين وتطوّرت في أواخر العشرينات. وقد كان ذلك دليلا على فشل المؤسّسةِ الدّينية[٣٧] وتراثِ محمد عبده معا.

- **الكلاسيكية مصدرا للإلهام الثّقافي:**

لقد تضمّنت الكلاسيكية إقرارا بتفوّق مرحلة ثقافية معيّنة في الماضي وبصلاحيّتها نموذجا شرعيا في الحاضر، وبقدرتها على الثّبات فيه. ويتضمّن هذا الإقرارُ إيمانا بإمكانية تشكيل الحاضر حسب نماذج من الماضي تُعتبر مثاليةً. ويمكن أن تُوَظَّفَ الكلاسيكية على أنّها تعبير عن الجهود الكبرى للوعي الثّقافي، ولكنّها كثيرا ما تُوظَّف – حسب الواقع التاريخي– على أنّها تعبير عن فترات اضطراب وتدهور، وردّ على نوع من عدم الرّضا. فالكلاسيكية إذن متّسمة بالثّبات وردّ الفعل، وغايتها أن تُثَبِّتَ عالما يبدو أنّه يُشرف على التّداعي. وهكذا، يبدو أنّ الاهتمام بالنّماذج الثّقافية القديمة لا يرجع دائما إلى نجاعتها في حلّ مشاكل الحاضر، بل يرجع إلى الأمل في أن تحقُّق نوعا من النّظام والاستقرار في جيل يعاني نوعا من عدم الرضا في عالم جديد. لقد كان هدف هذه "**الكلاسيكية العائدة**" التي تمثّل أحد تجليات المحافظة المتزمّتة أن تساعد على التهرّب من الحاجة إلى التّعامل مع العالم الجديد والصّعوبات الثّقافية التي يحتويها. و لكنْ يمكن أن يكون للكلاسيكية هدفٌ مخالفٌ تماما، وذلك بأن تعمل باعتبارها نموذجا حيويا غير جامد. و بذلك يكون هدفها تحقيق الحاجات الثّقافية، وذلك بالحصول على شرعية القيام بتغييرات انطلاقا من أهداف مرحلية تمّ تشكيلها وتحقيقها خلال فترة عُرِفَتْ بالاستبداد.[٣٨]

---

[٣٦] انظر: هاريس، ص ١٤٠

[٣٧] انظر: ميتشل، ص ص ٢١١ - ٢١٣ ؛ أحمد، ص ١٢٠؛ حسيني، ص ص ٥-٧.

[٣٨] غرينبوم، الإسلام المعاصر، ص ص٩٨ - ١٢٨

إنّ هذه الدّوافع المختلفة الكامنة وراء الرغبة في استلهام الثقافة الكلاسيكية تُفسّر الاختلافاتِ الكبيرةَ أحيانا بين مختلف الفرق التّقليدية في مصر، التي تأثّرت نظريّا بالنّموذج الكلاسيكي نفسه، وهو الإسلام.[٣٩] فمن ناحية أولى يوجد المحافظون الذين يتشبّثون بالإسلام تشبّثا قويّا بصفته تعبيرا عن النّموذج الثّقافي الكلاسيكي الذي تميّز بتفرّده واستقلاله واستعلائه. وتستشهد الفرق المحافظة خاصّة بهذا النّموذج في مناقشاتها للتّغيير، وتدّعي أنّ الإسلام السُّنّي يجيب عن كلّ أسئلة الحاضر والمستقبل، تماما كما دأب أن يفعل في الماضي. ومن الواضح أنّ هذا المنهج الذي فاجأ تحدّيات الحضارة الغربيّة يرى في الإسلام مصدرا للاستلهام الثّقافي وأداةً لإيقاف التطوّر الفكري والتحوّل الاجتماعي في الآن نفسه.[٤٠] و من ناحية ثانية يرى أنصار الإصلاح الإسلامي – وإلى حدّ ما أعضاءُ حركة الإخوان المسلمين–[٤١]في النموذج الكلاسيكي للإسلام مصدرا لشرعية التّغيير، وتبنّي قيم دينيّة مرحليّة، وتحقيق حاجيات ثقافية آنيّة.[٤٢] كما أنّهم ينظرون إلى هذا النموذج الكلاسيكي باعتباره "الإسلام النقيّ" فهم ينشدون الحقائق الأساسية في الإسلام التي شُوّه بعضُها ونُسِي بعضُها الآخر بمرور الوقت. و لم تكن غايةُ الإصلاح الذي اقترحوه مجرّدَ تقليد ظاهرة ثقافية قديمة، على الأقلّ من النّاحية النّظرية، (وعلى سبيل المثال فإنّ حركة الإخوان المسلمين التي كانت تسعى إلى استلهام صدر الإسلام لم تكن ترمي إلى العودة إلى النّظام السيّاسي للقرن السّابع).[٤٣]

- **التراث الكلاسيكي: الدّين واللّغة والتاريخ:**

---

[٣٩] انظر: هاريس، ص ١٤٢

[٤٠] انظر: جب، تراث، ص ص ٣- ٨

[٤١] انظر : غرينيوم، الإسلام المعاصر، ص ١١٢

[٤٢] أنّ الإسلام بوصفه مصدر الإلهام الثقافي الكلاسيكي يمكن من استخدام أدوات طيّعة. وهكذا اختار مفكرو القومية العربية مثلا أن يروا في "الخلفاء الراشدين" أبطال القومية الإنسانيّة، بينما اعتبرهم أتباع التيّار الإسلامي مجسّمين للقيم الراقية،(انظر: شامير، ص ٢٨)
وهكذا نلاحظ مثلا أنّ مفكّري القومية العربيّة حاولوا أن يروا في "الخلفاء الراشدين" أبطالا للقوميّة ذات التوجّه الإنساني. في حين يرى فيهم أتباع التيّار الإصلاحي تعبيرا عن القيم النامية

[٤٣] انظر: ميتشل، ص ص ٢٤٤– ٢٣٦.

ركّز المسلمون الكلاسيكيون في محاولتهم إحياءَ التراث الكلاسيكي على ثلاثة من مكوّناته، وهي: الدّين واللّغة والتّاريخ. فمن الطّبيعي أن تعود الأمّة الإسلامية– حين تشعر أنّها فقدت تفوّقها وتفرّدها وأصبحت ضعيفة في العالم الجديد– إلى الإسلام بدرجة أولى لتبحث فيه عن إجابات لأسئلتها، بما أنّه يُعطي كلاّ من الفرد والأمّة هويّته الإنسانية، فعلى الإسلام أن يكون قادرا على تقديم إجابات للأمّة الإسلامية عن المسائل الوضعيّة، تكون واضحة مَرْضية من الناحيّتين الأخلاقية والاجتماعية، وتدعم تماسك الأمّة[٤٤]. و أمّا اللّغة العربيّة فهي شديدة الارتباط بالإسلام، وتمثل هذه العلاقةُ المتبادلةُ أحد المكونات الأساسية للتراث الإسلامي، فقد خاطب الإسلامُ العربَ بلغتهم. والقرآن هو النموذج المثاليّ للّغة العربية، وهو تجسيم راق لها. وقد أُتُّفِق على اعتباره هبة من الله، ولذلك تنطبق صفتا القداسة والتفرّد على القرآن واللّغة العربية معا. وفي فترات الأزمات الثّقافية تلجأ الأمة الإسلامية إلى اللغة العربية باعتبارها المظهر الأساسي لتراثها[٤٥]. وأما تمسّك الأمة الإسلامية بالعنصر الثالث، أي التاريخ، فيرجع إلى الرغبة في تقوية الوعي التاريخي والاعتزاز بعصر ذهبي أظهرت فيه الأمّةُ قدرةً عجيبة على توفير إجابات ماديّة ومعنويّة لمشاكلها.[٤٦]

لقد عبّر الرّافعي بوضوح كبير عن الجهود المكثّفة لصياغة عناصر التّراث الكلاسيكي وتأكيدها وتمجيدها (الإسلام واللّغة بدرجة أولى، والتاريخ بدرجة ثانية)، مركّزا على العلاقة المتينة المتبادلة بينهما، فالإسلام بالنسبة إلى الرافعي هو الإجابة النّهائية والأخيرة عن مشكلات البشرية الروحية والماديّة، ومن وجهة النّظر هذه لا يمكن أن يُقارَنَ أيّ معتقد ديني آخر بالإسلام ولاسيما الفلسفة[٤٧] والعلم (اللّذين تُعْتَبَر

---

[٤٤] انظر: سميث، إسلام، ص ص ٣٣– ٣٤.

[٤٥] أنور .ج . شيجن، اللغة العربية ودورها في التّاريخ، (مينوبوليس، ١٩٦٩)، (يشار إليه لاحقا: شيجن)، ص ص ٣–٩. Anwar.G. Ghejne ستتكافيتش، the Arabic language, its role in history صْ XIV (من مقدّمة الكتاب بقلم ر.بولك R.Polk).

[٤٦] انظر: سميث، إسلام، ص ص ١٤، ٢٤، ٢٩، ٣٢، ٩٨، ٩٩؛ نبيه أمين فارس، العرب وتاريخهم، مجلّة الشرق الأوسط (MEJ)، ج VIII ، (١٩٥٤)، ص ص، ١٥٥- ١٦٢، Nabih Amin FarisK, The Arabs and their history.

[٤٧] مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، (القاهرة، د.ت)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، وحي القلم)، ج ٢ ص ٤؛ ج ٣ ص ٤٨.

نقائصهما ومحدوديتهما من الأمور البديهية قطعا)[٤٨]، فالقرآن يقدّم مجموعة من الأحكام الصالحة لكل زمان، ويمنح كلّ جيل إمكانية "التأويل" لإنشاء معان جديدة[٤٩]. ويكمن تفرّدُ الإسلام في جوهر رسالته الثقافية الأخلاقية على الصّعيدين الفردي والاجتماعي. إنّ غاية الإسلام هي أن يقود النّاس إلى "الكمال" ولتحقيق ذلك أسّس "للشرف الإنساني"،[٥٠] باعتباره هدفَه الأوّليَّ، وركّز على البعد الخفيّ (الباطن)[٥١] للرّوح، لتهذيب طباع الإنسان (الأخلاق).[٥٢] وفي إطار هذا التّهذيب الأخلاقي، قدّم الإسلامُ للإنسان مجموعةً من الحدود (الثّوابت)، ورسم له بوضوح خطّا فاصلا بين الخير والشرّ. وإضافة إلى ذلك يساعد الإسلام الإنسان على اختيار سبيله بين "الخير والشرّ، وذلك بتحديد نظام ثوابٍ يتمثّل في مفهوم الجنّة، ونظامِ عقابٍ يتمثّل في مفهوم جهنّم. وبهذه الطريقة وضع الإسلام فعلا "قانون الإرادة المميِّزة"[٥٣]بين الخير والشرّ. فقد عبّر الرافعي في هذا التصوّر عن الصفة الرسمية للإسلام التي تؤكّد العلاقة بين الإنسان وخالقه من حيث السّلوك الأخلاقي (يعيش حسب المثل المحدِّد "للخير")، وتُركّز على إدراك قيمة فعل المؤمن وإرادته. إنّ الإسلام السُّنّى – الذي يركّز على سيرة المؤمن في علاقته بمسألة الخير والشرّ – يرفض تدخّل الإنسان في المقدّسات باستعمال قدرته الفكرية على كشف الحقيقة[٥٤].

ويؤدّي الإسلام رسالة مماثلة في المجتمع، وتمثّل الأُمّةُ تعبيرا عن الوعي الأخلاقي والاجتماعي. وقد أنشأ الإسلام مجتمع القيم الأخلاقية العليا، جادّا في تهذيب طباع الإنسان وإبعاده عن العالم المادّي وعن

---

[٤٨] لم يبد الرافعي رفضه للعلم صراحة، غير أنّه رغم إيمانه بموضوعيّة الكشف الإلهي ورفضه دور العقل الإنساني باعتباره سلطة مشرّعة فإنّه يحدّ من دور العلم في المجتمع الإنساني ويصنّفه في نطاق الفلسفة. وعلاوة على ذلك فإنّه يعتبر العلم مصدرا للتدهور الأخلاقي باعتبار أنه يوجد في مجتمعات تفتقر إلى العقيدة الدّينية. انظر: مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، الطبعة الرابعة، (القاهرة، ١٩٤٥)، (يشار إليه لاحقا، رافعي، إعجاز)، ص ص ٧- ١٠، رافعي، وهي القلم، ج ٣ ص ٢٧٦؛ مصطفى صادق الرافعي، كتاب المساكين، الطبعة الثامنة،(القاهرة، ١٩٥٦)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، كتاب المساكين)، ص ص ١٥- ١٦.

[٤٩] رافعي، إعجاز، ص ص ١١ – ١٢.

[٥٠] رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ٧.

[٥١] المرجع نفسه، ج ٢ ص ٨١.

[٥٢] انظر: المرجع نفسه، ص ص ٧٨ – ٨٥، انظر أيضا ج ٣ ص ص ٢٠١ – ٢٠٣.

[٥٣]المرجع نفسه، ج ٢ ص ص ٥ – ٩.

[٥٤] انظر : سميث، إسلام، ص ص ٢٥– ٢٨، سميث، " مثقّفون"، ص ١٩٥.

قوانين الصراع من أجل البقاء التي كانت سائدة آنذاك[٥٥]. ويقود الإسلام إلى نهاية هذا الصّراع باعتبار أنّ مبدأ الرحمة منغرس فيه[٥٦]، ويؤكّد تضامنَ الأمّة الاجتماعيَّ واهتمامَها بإعانة الضّعيف. وأمّا مبدأ المساواة المتأصل في الإسلام فقد تمّ التّعبير عنه بالرغبة في رفع الضّعيف إلى مستوى القويّ[٥٧].

وقد أدّى التّركيز على محوريّة الرسالة الأخلاقية والروحيـــة للإسلام على الصّعيدين الفردي والاجتماعي بالرافعي إلى تحليل الرّسالة المحمدية. إنّ للّه- حسب الرافعي- وسيلتيْ إلهام، وجّه الأولى إلى الأرض عن طريق الأجرام السماوية، ووجّه الثانية إلى "نظام النّفس" عن طريق "أجرام العقل"، أي الرّسل. وقد أدرك الرسول محمّد – الذي ارتقى بالرّسالة النّبوية إلى أسمى مراتبها- أهداف الإسلام الرئيسية، وهي تهذيب الطّباع البشرية، وقيادة البشر إلى الكمال، وإعطاؤهم حلولا قابلة للتّطبيق في كلّ جيل. (يفرّق الرّافعي بين "عقل علمي ثابت مستقرّ" يرسله النبيّ إلى كلّ الأجيال، ليكون قادرا على تناول مختلِف أحوال الروحِ وبين "عقل علميّ متجدّد متغيّر" بثّه النبيّ في كل الأجيال حتى يكون قادرا على تنظيم أحوال الطّبيعة)[٥٨]. فالرسول محمّد قادر على تحقيق هذه الرّسالة نتيجة ولوجه الحقائقَ الإلهية، وامتصاصه"الحكمة الإلهية" وإقامته اتفاقا مع "السرّ"،[٥٩] وقدرته على تأويل تلك الحقائق الإلهيّة و بثّها بوضوح ودقّة وجمال (هذا بفضل "البلاغة" المتأصّلة في فنّ اللّغة النّبوية أي "البيان").[٦٠] ويمكن النّظر إلى الرسول محمد- الذي كان يعيش وفق "الإرادة" لا وفق الرغبات والغرائز البشرية[٦١]- باعتباره تجسيدا للمثل البشري الأعلى (يُطلِق عليه الرافعيُّ اسم "الإنسان العازم" و اسم "الحيّ العازم"[٦٢]). ولكن يبدو من

[٥٥] رافعي: وحي القلم، ج ٢ ص ٨؛ ج ٣ ص ص ٣٨ – ٣٩.
[٥٦] رافعي، كتاب المساكين، ص ١٦.
[٥٧] رافعي، وحي القلم ج ٢ ص ٥.
[٥٨] المرجع نفسه، ص ٣.
[٥٩] المرجع نفسه، ج ٣ ص ص ٢٧ – ٢٩؛ ج ٢ ص ٤٠.
[٦٠] المرجع نفسه، ج ٢ ص ٤؛ ج ٣ ص ص ١٧-٢٣.
[٦١] المرجع نفسه، ج ٢ ص ٤٢.
[٦٢] المرجع نفسه، ص ص ٩ – ١٠، ٣٩ – ٤٠، ٤٦، ١٢٦.

خلال كتابات الرافعي أنّه لا يمكن تقليد مثل أعلى تقليدا كاملا، بما أنّ الرسول اتّسم بسمات إلهية لا يمكن أن يدركها البشر العاديّون[٦٣].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرافعي انطلق في تحليله لمفهوم النبوّة عامة، ولصورة محمد خاصة، من نظرة الإسلام السّني الذي يعتبر النبوّة وحيا مفاجئا خاليا من أي تهيئة أخلاقية أو شعورية أو فكرية، ويؤكد العلامات التي تُثبت صحّتها. ويؤكّد الرافعي من جهة أخرى العنصر الفكريَّ في عملية النبوّة، وهو يقترب بذلك من منهج الفلاسفة المسلمين في القرون الوسطى[٦٤]، ولكنه يختلف عنهم بتشبّثه بالمنهج السنّي في تحديده لدور العقل، فهو يتصوّر دور العقل في إطار علاقته بتأويل الحقائق الإلهية والحقائق النبوية، لا في إطار توسيع المعرفة الإنسانية عموما، وهو عين التصوّر السنّي[٦٥].

ويمنح الرافعي اللغة العربية المنزلة نفسها التي يمنحها للإسلام، ويعلن عن علاقة متينة بين الإسلام والأمة الإسلامية واللغة العربية، ويجعل القرآن في مركز هذه العلاقة. و يجسّد هذا الكتاب المقدّس- في نظره- النموذج الأدبي في اللّغة العربية أيضا، كما أنّ الإعجاز المتأصّل فيه دليل على تفرّده بالقدرة على وضع الحقائق الأبدية ضمن ثرواته اللّغوية.[٦٦] فالنّهضة "إذن غير ممكنة ما لم تقم على هذين المبدأين المطلقين الأبديين، أي الإسلام واللّغة العربية.[٦٧] وإضافة إلى ذلك فإنّ اللّغة هي أساس الهويّة على الصّعيدين الفردي والجماعي بوجه عام، كما أنّها تنشئ علاقة بين الشّعور والفكر. و من

---

[٦٣] المرجع نفسه: ج ٣ ص ص ٢٧- ٢٨.

[٦٤] انظر: هغّاي بن شمعاي "نفوه"(النظرة الإسلامية للنبوّة)، الموسوعة العبريّة، ج ٢٤، (١٩٧٢)، ص ص ٨١٠ -٨١١. Haggay Ben Shammay, « Nevu’a » (The Islamic view of prophecy), Encyclopaedia Hebraica

[٦٥] غرينبوم، الإسلام المعاصر، ص ٢٧.

[٦٦] رافعي ، وحي القلم، ج ٢ ص ٧١؛ رافعي، إعجاز، ص ص ١١- ١٣؛ مصطفى صادق الرافعي،" فلسفة الأدب"، المقتطف،ج٨١، (جويلية١٩٣٢)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، "فلسفة الأدب") ص ١٥٥؛ مصطفى صادق الرافعي،"مستقبل اللغة العربية"، الهلال ،ج ٢٨، (فيفري، ١٩٢٠)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، "مستقبل")، ص ص ٣٩٩ – ٤٠٠. ولإدراك الأهمية الكبيرة التي يوليها الرافعي القرآن باعتباره الأرقى جماليا وأدبيّا، انظر بيلد، ص ص ١٩، ٢٢.

[٦٧] رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ٢٠٠، أنظر أيضا: مصطفى صادق الرافعي، "دفاعا عن المذهب القديم في الأدب"، الهلال، ج ٣٢، (فيفري ١٩٢٤)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، "دفاع")، ص ٤٦٩.

يهْجُرْ لغته الأمّ ويتبنَّ لغة أجنبية ينسلخْ عن "قومه" و "وطنه" ويُصبحْ بذلك ابن قوم آخرين. والأمّة التي لا تدافع بحماسة عن لغة آبائها هي أمّة مهزومة، فقدت معنى وجودها المستقلّ المتميّز[٦٨].

ويرفض الرافعي أيضا محاولات أنصار التّجديد تكييف اللغة العربيّة مع مقتضيات العصر وانحرافهم عن الفصاحة التي أسّسها القرآنُ والأدبُ العربي القديم. وبهذا يعبّر الرافعي عن الرأي التّقليدي الذي يعتبر اللغة العربية ثمرة الوحي المقدّس الذي أُنزل كاملا. ويناقض هذا الرأيُ ادّعاء أنصار التجديد الذين يعتبرون اللغة نظاما اجتماعيا يماثل نموُّه وتطوُّره نموَّ المجتمع وتطوّرَه، ولذلك فالمعيار الأساسي الذي يُعتمد في تحليل لغةٍ ما هُوَ قدرتها الاتصالية[٦٩]. وفي نضاله من أجل التمسّك بأصالة اللّغة العربيّة يُمثّل الرافعيّ الصّفويَّ الحديثَ (الفصيح)، وهو لا يختلف في جوهره عن صفويّ القرون الوسطى، ذي الاتجاه الديني، الذي كان يعتقد اعتقادا راسخا أنّ اللّغة العربيّة يجب أن تكون تلك التي نزل بها القرآن، أي لغة قريش. ويحارب الصفويُّ الحديثُ – الذي اتخذ من القرآن ومن ثورات المرحلة الكلاسيكية نموذجا لغويا (رغم أنّها لا تخلو قطعا من شوائب نتيجة تسرّب عدّة ألفاظ أجنبيّة) – الألفاظَ الأجنبيّةَ الحديثة والعباراتِ العاميّةَ الهجينةَ التي تهدّد بإضعاف خصائص اللغة الأساسية[٧٠].

وقد ركّز الرافعي في صراعه على محاولات أنصار التجديد في التّقريب بين الفصحى والعاميّة (تُعرف هذه الظاهرة في مصر بتمصير اللغة، وترتبط بمحاولة أوسع لتطوير فكرةِ هويّةٍ مصريّة محليّة مميّزة). ويَعتبر الرافعي أنّ محاولة تحويل اللغة العربيّة (مع الاستعانة بالعاميّة) إلى أداةٍ أكثر مناسبةً وتعبيرا، وتطويعها لوسائل الإعلام كالصّحافة مثلا، هي أحد الأمثلة البارزة على السّوقيّة والفوضى اللتين تفسدان المجتمع. ويحاول الرافعي عموما تحليل هذه المحاولة في سياق أوسع، فيتحدّث عمّا يعتري روحَ

---

[٦٨] رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ٣٦– ٣٨، انظر أيضا: مصطفى صادق الرافعي، تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد،(القاهرة، ١٩٢٦)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، راية القرآن)، ص ص ٤٩ – ٥٠.

[٦٩] شيجن، ص ٩؛ سنتكافيتش، ص ٦.

[٧٠] انظر: شيجن، ص١٥٠؛ سنتكافيتش، ص٥٧.

العاميّة من خطأ وفقر[٧١]. وهو يرى أنّ تسرّب المعاني والتّعابير اللّغويّة من العاميّة يمكن أن يُؤدّيَ إلى ضياع التراث العربي الكلاسيكي. و لا يمكن استعمال العاميّة في الكتابة لأنّها خالية من التراكيب الدقيقة ومن المقاييس. ويَعتبر الرافعي العاميّةَ ظاهرة لغويّة غير محدّدة، لأنّها تتضمّن عديدا من اللهجات المستعملة بكثرة في مصر والمعرّضة لتغييرات سريعة وتأثيرات غامضة. ويؤكّد الرافعي أيضا أنّ الإسلام لم يعترف إلاّ بلغة واحدة وهي لهجة قريش. كما عارض "العصبيّة الوطنيّة"، وهي أحد المظاهر التي تتجلّى فيها فكرة "المصريّة". ويبيّن الرافعي أنّ على الذين يريدون أن يدافعوا عن فكرة تمصير اللغة العربيّة أن يدافعوا عبثا عن فكرة تمصير الإسلام أيضا[٧٢]. وتجدر الإشارة إلى أن الرافعي – رغم معارضته لطُرُقِ أنصار التّجديد في كلّ ما يتعلّق بإصلاح اللّغة العربيّة– كان واعيّا حقّا – شأنه في ذلك شأن سائر أفراد الشقّ المحافظ – بضرورة تطوير اللغة دون الانحراف عن النموذج القرآني والنموذج الأدبي الكلاسيكي. ورغم دراسة الرافعي هذه المسائلَ دراسةً معمقة، فإنه يعتقد أنّ توفير الإجابات التي يبحث عنها أنصار التجديد الضّالون المضلّون أمر ممكن[٧٣]. بل إنّ الرافعي كان مستعدا – في إطار وعيه بضرورة تطوير اللغة – لقبول نظام "القياس"[٧٤]" الذي أخذ به كثير من أنصار التجديد.

لقد كان تركيز الرافعي على التّاريخ – عنصرا أساسيّا في التراث الكلاسيكي – أقلّ من تركيزه على الدين واللغة. و الحقّ أنّه لم يتوسّع في موضوع "التاريخ"،[٧٥] ولكنّه كان يُبدي عناية فائقة بـ"العادات"، وأعطاها القيمة نفسها التي أعطاها التاريخَ. وتكون العادات والدين والتاريخ – في نظره – المبادئ الأساسيّة للـ"استقلال" وتنشئ العادات اعتقادا مشتركا يقوم على تجديد الماضي. و من خلال

[٧١] رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ٣٩٨، ٤٣٥ – ٤٣٦؛ ج ٢ ص ٢٥٤.
[٧٢] رافعي، راية القرآن، ص ص ٥٣-٦٧، انظر أيضا: أنور الجندي، المساجلات والمعارك الأدبيّة، (القاهرة، ١٩٧٢)، ص ص ٦٩-٧١.
[٧٣] رافعي، راية القرآن، ص ص ٥١-٥٢؛ رافعي، "مستقبل"، ص ص ٤٠١-٤٠٢. انظر أيضا: شيجن، ص ١٤٦؛ سنتكافيتش، صXVII (من مقدّمة الكتاب المذكور بقلم: ر.بولك)؛ "دفاع"، ص ٤٧٢.
[٧٤] انظر: سنتكافيتش، ص ص ٢-٥.
[٧٥] رافعي، راية القرآن، ص ٤٨.

عاداتها تستوعب الأمّةُ ما لأبطال تاريخها من إلهام روحي. وتنشئ العادات أيضا تضامنا تاريخيّا، وذلك بِجعْلِ "الوطن" في كيان روحيّ حقيقيّ، وبِخَلْقِ معنى للتّميز فيه ضروريٍّ لـ "وطنيّة" والاستقلال[٧٦].

وعند مناقشة التّراث الكلاسيكي يستعمل الرافعي – سهوا – مفهومين يناقض أحدُهما الآخرَ، وهما "الأمّة" (في المعنى التقليدي للأمّة الإسلاميّة)[٧٧] و "القوميّة"[٧٨]. وتجدر الإشارة إلى تشبّث الرافعي بالتّصوّر الديني للإسلام الذي ينظّم الأمّةَ باعتبارها موحّدة روحيّا على أُسس من إيمانها بالإسلام.[٧٩] ولذلك حين يستعمل الرافعي مصطلح "قوميّة" لا يعني في كلّ الأحوال مفهوم القوميّة العربيّة المتأثرة بالمصادر العلمانيّة الغربيّة والمناقضة لتصوّره.[٨٠] (لا يناقض شعورُه الوطنيُّ العميق تجاه مصر نظرتَه الشموليّة إلى الإسلام، إذ لا علاقة له مطلقا بالمفهوم العلماني للمصريّة).[٨١] ونظرا إلى عدم وعي الرافعي بالتّناقض بين مصطلح "أمة" في معناه التقليدي (يرى التّصوّرُ الحديث أنّها تتضمّن الأمّة العربيّة كلّها) ومصطلحِ "قوميّة"، فقد يكون ذلك صادرا عن غموض المصطلحات السياسيّة في العالم العربي[٨٢]، وعن نقص الوضوح في العلاقة بين القوميّة العربيّة والإسلام. وقد برزت هذه الظاهرة بصفة خاصّة في

---

[٧٦] رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ٤٠-٤١.

[٧٧] يميل الرافعي إلى استعمال لفظة "الشرق" عند حديثه عن العالم الإسلامي نقيضا للعالم الغربي (انظر: وحي القلم، ج ٢ ص ص ٨٣-٨٤؛ ج ٣ ص ١٩٨-٢٠٥).

[٧٨] انظر: المرجع نفسه، ج ٢ ص ص ٨٣-٨٤، ج ٣ ص ص ٣٥-٤٢، ١٩٨-٢٠٥؛ رافعي، "دفاع"، ص ٤٧٢.

[٧٩] انظر: عريان، حياة الرافعي، ص ١١؛ محمد سعيد العريان، "الرافعي"، الرسالة، ج٣، (أوت،١٩٣٥)، ص ١٢٦٦؛غرينيوم، الإسلام المعاصر، ص ٢٩٦؛ حوراني، ص ٢٦١، فون غرينيوم، "قضايا القوميّة الإسلاميّة" « problems of Muslim nationalism » الوارد في: الإسلام والغرب، تأليف ريتشارد.ن.فري (إس- غرافينهج، ١٩٥٧)، ص ٨ Ricard.N.Frye,Islam and The west

[٨٠] تجدر الإشارة إلى أنّ الرافعي يدعو إلى مقاومة محاولة الشعب اليهودي إقامة وطن قوميّ له في أرض إسرائيل: ويؤكّد في الآن نفسه ما تمثّل هذه المحاولة من خطر محدق بالإسلام والمشرق.انظر في هذه القضيّة: محمد سعيد العريان ،"الرافعي في ذكراه الأولى" ، الرسالة، ج ٦، (ماي، ١٩٣٨)، ص ٨٢٦؛ رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ص ٢٦٠-٢٦٣.

[٨١] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ص ٢٧٤-٢٨٠؛ أبوريّة، ص ٨٢، مصطفى صادق الرافعي، النشيد المصري الوطني، (القاهرة، ١٩٢٠)، ص ص ٦-٧، ٢٢-٢٩؛ رافعي، راية القرآن، ص ص ٦٥-٦٧.

[٨٢] انظر: سلفيا ج. هايم (جمع)، القوميّة العربيّة، منتخبات، (بركلي، ١٩٦٢)، ص ص ٣٩-٤٠. Sylvia G.Haim (ed), Arab nationalism, ananthology
سلفيا ج. هايم:
"الإسلام ونظريّة القوميّة العربيّة"، "عالم الإسلام" (WI)، ج IV (١٩٥٦)، (يشار إليه لاحقا، هايم، "إسلام")، ص ص ١٣٢-١٤٦.
Sylvia.G.Haim, « Islam and the theory of Arab nationalism نسيّم رجوان، "العنصر الإسلامي في النّاصريّة"
Nissim Rejwan, « the Islamic factor in Nasserism
مجلة العودة الجديدة (Hamizrah Hehadash)، ج XXIV ، (١٩٧٤) (عبريّة)، (يشار إليه لا حقا: رجوان)، ص ١٧٢.

عصر الرافعي،[٨٣] عندما كان بعض أنصار القوميّة العربيّة ما يزالون يشعرون بالتّردّد في محاولتهم خلقَ هويّة قوميّة لا تستند إلى الإسلام.

- **الحضارة الغربيّة الماديّة:**

لا تعدو عبارة "الحضارة الغربيّة" – في نظر الرافعي– أن تكون مجازيّة، فهي تمثّل ظاهرة قصيرة العمر خالية من كلّ حقيقة. ذلك أنّه لا علاقة بين هذه الحضارة وقيم أوروبّا الروحيّة الراقية في الماضي البعيد. إنّ القرية الأوروبيّة – حيث ما يزال التعلّقُ بالطّبيعة والمشاعرُ الدينيّةُ قائمةً، لم تنلها الحضارة الجديدة بسوء – هي القوّة التي تحول دون سقوط الغرب[٨٤].

لقد قدّم الرافعي الحضارة الغربيّة في صورة مناقضة تماما للمجتمع الإنساني الخيّر الذي يسعى الإسلامُ جاهدا لبنائه. وإذ تفتقر هذه الحضارة إلى العقيدة الدينيّة، فإنّها تحاول أن توجِد حلولا لمشاكلها، مستعينةً بالأنظمة القانونيّة الوضعيّة والنّظريات الجزئيّة. ولذلك لا يمكن الولوج في أعماق النفس الباطنة والاهتمامُ بظاهر الذات فحسب. كما أنّ الحضارة الغربيّة متورّطة في صراع متواصل من أجل البقاء، إذ تسود فيها قوانينُ القوّة والشهوة والغريزة.[٨٥] إنّ العقل والغريزة – اللّذين يُفترض أن يُستعملا بحذر– لا يخضعان للرقابة في الحضارة الغربيّة.[٨٦] ويؤكّد الرافعي أنّ مميزات المرأة والرجل قد أصبحت مفقودة في المجتمع الأوروبي، ويرى أنّ ما يُعرف بتحرير المرأة في أوروبّا هو عبوديّةٌ للغرائز التي يمكن أن تؤدّيَ إلى الفوضى. وهكذا كانت الحرب العالميّة الأولى ضربا من "التّنقيح الإلهي" الذي يرمي إلى استعادة الرجولة والأنوثة الضّائعتين،[٨٧] أو اللّتين كانتا ضائعتين. بل إنّ الرّحمة (التي يرى الرافعي أنّها أحد

---

[٨٣] لبحث مراحل تطوّر الفكري القومي العربي، أنظر: شامير، ص ٣.
[٨٤] انظر : رافعي، راية القرآن: ص ص ٣٨٤-٣٨٦. ،٣٩١
[٨٥] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ص ٨١-٨٢؛ رافعي، كتاب المساكين، ص ص ١٥-١٩.
[٨٦] انظر: رافعي، راية القرآن، ص ص ٣٨٥-٣٨٦
[٨٧] انظر: رافعي، راية القرآن، ص ٣٩١،؛ رافعي، وحي القلم، ج ١ ص ص ٣٣٢-٣٣٣.

المبادئ الإسلاميّة الأساسيّة) قد فُقدت في الحضارة الغربيّة التي أنشأت "إنسانا آليا" يرث طباعَه وشخصيّته عن الآلات لا عن الروح الإنسانيّة. إنّ الحريّة والمساواة – اللّتين صرّحت الحضارةُ الغربيّة بأنّها تمثّلهما – لا تخدمان إلاّ الأقليّة التي تضطهد الأغلبيّة و تستعبدها.[٨٨] ولا تستطيع الشيوعيّة والاشتراكيّة تقديم الحلول للمشكلات الاجتماعيّة (بل تُعتبر الشيوعيّة هدّامة لتصريحها بالعنف والهرطقة)[٨٩].

يَعكس موقف الرافعي السّلبيُّ من الحضارة الغربيّة الموقفَ الدينيّ المحافظ، أي إقصاء الأفكار المتسرّبة من أوروبا إقصاء آليا، وذلك بادّعاء أنّ "الغرب الماديّ" لا يمتلك الحقائق الرّوحيّة[٩٠]. إنّ هذه السلبيّة هي أيضا سمة "المتكلّمين" وقد تبنّاها العالم الإسلامي في محاولته حمايةَ نفسه من "الغزو الغربي". ولا يكتفي العالم الإسلامي بتقوية التراث الإسلامي الكلاسيكي، بل يهاجم الحضارة الغربيّة ليثبت تفوّق تراثه (قد يكون العالم الإسلامي قد فكّر بهذا في قدرته على التخفيف من الشعور بالإهانة الذي نشأ نتيجةً لل"الغزو الغربي")[٩١] ومهما يكن من أمر فإنّ الرافعي على وعي تامّ بالأساس الرّوحي الغنيّ الذي قدّمه التراث الإسلامي الكلاسيكي لإحياء الأمّة. ويرى الرافعي في الآن نفسه أنّ الحضارة الغربيّة تعاني من الفقر الرّوحيّ. وقد أدّى هذا الإدراك بالرافعي إلى مقاومة عنيدة للإصلاح الداخلي، وهو الثمرة التي تمّ استلهامها من الغرب (يبدو من خلال مؤلفات الرافعي أنّه يؤمن بأنّ خطر أوروبا في المجال الأخلاقي والروحي أعظم من خطرها في المجال العسكريّ)[٩٢].

إنّ الموضوع الرّئيس للنّقد الاجتماعي والأخلاقي المنجرّ عن الصّدام مع الغرب– حسب الرافعي – هو مكانة المرأة والأسرة والعلاقة بين الجنسين. ويصرّح الرافعي بأنّ محاولة المرأة المسلمة تقليد أخواتها

[٨٨] انظر: رافعي، راية القرآن، ص ص ٣٨٥،٣٨٨. ، ٣٩٠
[٨٩] انظر: مصطفى صادق الرافعي، "الفقر والفقراء"، المقتطف، ج ٤٢، (ماي،١٩١٣)، (يشار إليه لاحقا: رافعي، "فقر")، ص ٤٦٩، رافعي، وحي القلم، ج٢ ص ص ٥٠-٥١، ٢٣٢،٧٢ رافعي، "دفاع"، ص ٤٧٣.
[٩٠] انظر: جب، تراث، ص٣.
[٩١] انظر: شامير، ص ص ٢٦-٢٧.

[٩٢] انظر: رافعي، راية القرآن، ص ٢٠١؛ رافعي، وحي القلم، ج ١ ص ٢٣٧؛ ج ٣ ص ص ١٩٩-٢٠٠، ٢٨٨-٢٩١.

الأوروبّيات وكفاحها من أجل مساواة الرجلِ يمكن أن يؤدّيا بها إلى تراجع مكانتها. إنّ التحرّر الذي يبدو أنّ المرأة الغربيّة تتمتّع به ليس إلاّ إطلاقا للغرائز التي تؤدّي إلى عبوديّتها باعتبارها موضوعَ قضاءِ شهوةٍ فحسب. لذلك يجب على المرأة المسلمة أن تستمرّ في الحفاظ على خصالها الأخلاقيّة. و تدرك المرأة تحقيق ذاتها حين تصبح زوجة، وهي تكتنز في ذاتها أسس الرحمة، وتَمنح عائلتها السعادة، وتُدخل الفرحة على زوجها، وتخفّف عنه أحزانه. إنّ المرأة ضرب من "التكملة الإلهيّة"، تقدّم يد العون للرّجل، فكلّما تعلّمت أكثر نمت معرفةُ الرجل.[٩٣] ويعارض الرافعي بشدّة دعوة قاسم أمين إلى نزع الحجاب. إنّ الحجاب – في نظر الرافعي – يحفظ خصال المرأة الأخلاقيّة وطباعها الفطريّة، وليس – على حدّ تعبيره – مجرّد غطاء لـ "لؤلؤة" بل هو تثقيفٌ لها أيضا[٩٤].

وترجم الرافعي أيضا ما رآه انحطاطا أخلاقيّا – يقلّل من قيمة المؤسّسة العائليّة في العلاقة بين الجنسين – إلى لغة اجتماعيّة. وفي هذا الإطار ينقد بشدّة الميلَ المتناميَ إلى العزوبة بين الشباب. و يزعم أنّ هذه الظاهرة (التي ترتكز حسب رأيه على افتراض أنّه يمكن في الظروف الراهنة التّمتّعُ بمباهج الحياة دون تحمّل أعبائها) هي إحدى نتائج الإمبريالية الغربيّة التي تؤدّي إلى التنصّل من المسؤوليّة على المستوى الاجتماعي الأشمل. ونظرا إلى هذا الخطر الذي يتوقّعه الوطن طالب الرّافعي الدولةَ المصريّة أن تعاقب كلّ من اختار– متعمّدا– أن يظلّ أعزب[٩٥]. ويرى الرافعي في ضعف التعليم الدّيني سببا آخر للتدهور الأخلاقي في المجتمع الإسلامي (وهو يلقي اللّوم في هذا على الغرب أيضا). وخلافا للتعليم الغربي، فإنّ التّعليم الدّيني يركّز بطبيعته على تهذيب الطّباع وعلى الوعي الاجتماعي اللّذين يؤدّيان بدورهما إلى نوع من المسؤوليّة[٩٦]. ولذلك نادى الرافعي الأزهر إلى الإشراف على التّعليم

[٩٣] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ١ ص ص ٢٩٧-٣٠٢، ٣٣٢-٣٣٣؛ ج ٢ ص ص ١٦٢-١٦٣، أنظر أيضا: حافظ، ص ٦٩؛ بروكلمان، ص ٧٣، في الوقت الذي يعارض فيه الرافعي سلامة موسى يؤكّد أنّ الإسلام يضمن حقوق المرأة في الميراث، وهي أعدل من تلك الحقوق التي ضمنها الغرب. وحسب رأيه، إنّ موقف الإسلام من حقوق المرأة يدلّ على رؤيته الاجتماعية الشاملة واهتمامه بالحفاظ على وحدة المؤسّسة العائليّة. ومن ثمّ يرفض الرافعي دعوة سلامة موسى إلى تبنّي الأفكار الغربيّة بخصوص حقوق المرأة في الميراث. (انظر: وحي القلم، ج ٣ ص ص ٤٥٨-٤٦٢).
[٩٤] المرجع نفسه، ج ١ ص ص ٢٠٧- ٢٢٦.
[٩٥] المرجع نفسه، ص ص ٢٣٥-٢٥١.
[٩٦] المرجع نفسه، ص ص ٢٤١-٢٤٢؛ ج ٣ ص ١٨٨.

الدّيني في المدارس، وهو يصرّ على وجوب إقامة وزارة التربية صلاة يوميّة إجباريّة داخل النظام التربوي. ويرى الرافعي أنّ الجامعة المصريّة تسعى جاهدة إلى تقديم أهداف الحضارة الغربيّة متجاهلة التراث الإسلامي الكلاسيكي[٩٧]. و لذلك ألحّ على البرلمان المصري في أن تُمنَع الجامعة من تسيير شؤونها الأكاديميّة بمفردها، أي إنّها يجب أن تكون مراقبة، لأنّ قيمة الفكر وصحّة الرّأي يسبقان حريّة الفكر.[٩٨] (يؤيّد الرافعي فكرة إدماج الدراسات الدّينيّة في الجامعة والتّفريق بين الجنسين في فصولها)[٩٩].

ورغم معارضة الرافعي الصّريحة للحضارة الغربيّة من ناحية، وإيمانه بثراء التراث الإسلامي الكبير من ناحية أخرى، فإنّه لا يعارض إمكانية الاقتباس الثقافي من الغرب كلّ المعارضة. فهو يزعم أنّه يعارض "التقليد" الأعمى للغرب فحسب، ولا يعارض الاقتباس الثقافي الذي يخضع للانتقاء والمراقبة[١٠٠]. ويجب أن يقتصر هذا الاقتباس على ما هو "صالح" من الغرب للاستعاضة به عمّا هو أقلّ قيمةً في الشرق. وحتّى في تلك الحال يجب أن يكون المقتبس متأصّلا تأصّلا عميقا في الإسلام وفي قيمه الأخلاقيّة[١٠١]، فالاقتباس عن أنظمة حكم مثلا يجب أن يكون مقتصرا على تلك المؤسّسات التي تتّفق مع مبدأ "الشورى" والحريّة الاجتماعيّة كما حدّده التراث الإسلامي، مع الحرص الشديد على عدم الإضرار بطابع "الأمّة"[١٠٢]. وقد كان الرافعي يشعر– بحكم الخبرة – أنّ الطريقة الوحيدة التي تمكّن الغرب من مساعدة الشرق هي نشر "ذاتيّته" ونشر العلوم والفنون[١٠٣]. وقد كانت الذّاتيّة الأوربية – في نظر الرافعي – أساس قوّة الغرب في الصراع العالمي (يمكن أن يُلْمَس إعجابُ الرافعي باكتشافات الغرب العلميّة في

---

[٩٧] المرجع نفسه، ج ٣ ص ٤٦.
[٩٨] انظر: رافعي، راية القرآن، ص ص ٣٢٣-٣٣٤.
[٩٩] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ١٨٤-١٨٨.
[١٠٠] انظر: رافعي، راية القرآن، ص ٣٧٤؛ مصطفى صادق الرافعي، "ماذا أرى في التجديد والمجدّدين؟"، الهلال، ج ٣٧، (مارس،١٩٢٩)، ص ٥٤٧؛ رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ٢٠٣، ٤٥٧، ج ٢ ص ٨٤؛ مصطفى صادق الرافعي، "الكتب التي أفادتني"، الهلال، ج ٣٥، (جانفي، ١٩٢٧) ص ٢٧٥؛ انظر أيضا: بدري، ص ٣٨٦.
[١٠١] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ص ٨٣-٨٤.
[١٠٢] المرجع نفسه، ج ٣ ص ٢٠٤.
[١٠٣]المرجع نفسه، ج ٢ ص ٨٤. صرّح محمد رشيد رضا بأنّ على المسلمين أن يقتنوا العلوم والتّقنيات الغربيّة، وإلاّ فلن يكونوا أقوياء وقادرين على القيام بواجب الجهاد، (أنظر: حوراني، ص ٢٣٦).

كتاباته، وفي قصائده خاصّة).[١٠٤] ومهما يكن من أمر، فقد كان الرافعي يشعر بأن لا سبيل إلى الاقتباس الثقافي في مجال العادات الاجتماعيّة بحال، لأنّ المسألة تتعلّق بـ"ميراث" و"مزاج" و"طبيعة" تختلف اختلافا تامّا بين الشرق والغرب. (إنّ محاولات الشباب المسلم اقتباس عادات اجتماعيّة من الغرب تشبه محاولة جعل أوروبّا "تحت الطربوش" على حدّ عبارة الرافعي). وتؤدّي العادات الاجتماعيّة الغربيّة أيضا إلى التّدهور الاجتماعي، وما محاولات أوروبّا نقلها إلى الشرق إلاّ إحدى طرقها للسيطرة عليه، وإضافة إلى ذلك فإنّ العادات الاجتماعيّة الشرقيّة تشكّل جانبا من الإسلام نفسه غير قابل للانفصال عنه[١٠٥].

لقد اقتبس الإسلام من حضارات أخرى في الماضي، وقد كان الحرص شديدا على أن يقتصر الاقتباس على تلك المبادئ التي يُمْكنها أن تدعم منزلة الإسلام التقليديّة، وعلى رفض تلك المبادئ التي كانت تعتبر قاعدة للتّقاليد الإسلاميّة. و الحقّ أنّ ما يُسمّى "ثقافة إسلاميّة محافظة" هو نتيجة لذلك الاقتباس الثقافي، وهو النتاج النّهائي الذي أكّدت القيادةُ المحافظة الحرصَ على عدم "تلويثه" باقتباسات ثقافيّة إضافيّة.[١٠٦] قد يكون تناولُ الرافعي الحذر و الانتقائيّ لموضوع الاقتباس الثقافي مزيجا من عدم وعيه بالدلالات العامة في تلاقي العالم الإسلامي و الغرب، و مِن تهرّبٍ واع من مواجهة النتائج التي يتطلبها هذا التلاقي. إنّ انطباع الرافعي الإيجابيّ عن الاكتشافات العلميّة الغربيّة، واستنتاجَه أنّ الغرب يستطيع فعلا أن يساعد العالم الإسلامي في المجال العلمي والتّقني فحسب، هو من خصائص المرحلة التي سبقت التّلاقي بين الشرق والغرب. (لم تفهم الأمّةُ الإسلاميّة في هذه المرحلة الدلالاتِ الفكريّةَ والنّفسيّة لهذا التّلاقي بوضوح). ويبدو أنّ الرافعي قد انحاز في تحليله للقيم الثقافيّة الغربيّة أيضا إلى الجانب الضيّق من مفهوم "الحضارة"، أي الوسائل الماديّة التي أبدعها المجتمع للتكيّف مع متطلّبات

---

[١٠٤] بروكلمان، ص ٧٣؛بدري، ص ص ٥٨،٥٣.
[١٠٥] رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ٢٠٤-٢٠٥.
[١٠٦] انظر: هالبارن، ص ص ٣٢-٣٣؛ جب، تراث، ص ص ٦-٨.

الحياة (خلافا لمفهوم "الثقافة" المرتبط بالميزات الروحيّة التي يطوّرها المجتمع)[١٠٧]. ويمكن أن نجد تعبيرا عن نظرة الرافعي هذه في التّفرقة التي يقيمها بين الشرق الذي يتميّز بـ"الأخلاق" على حدّ عبارته (أي الإجابات الأخلاقيّة الروحيّة)، وبين الغرب الذي يتميّز بـ"المدنيّة" (أي الإجابات الماديّة–الحضارة)[١٠٨].

- **الإسلام علاجا لأدواء المجتمع المعاصر:**

لقد كان هدف محمد عبده أن يثبت وجود مبادئ اجتماعيّة أخلاقيّة ومبادئ عقليّة منغرسة في الإسلام تستطيع أن تكون قاعدة قويّة لمجتمع عصريّ نام. ولم يزعم "عبده" أنّ الإسلام يجب أن يمحُوَ كلّ ما أباحته الحضارة الغربيّة، ولكنّه كان يؤمن بإمكانيّة التّخفيف – بصفة فعليّة – من حدّة التّوتّر بين الإسلام والعالم الحديث، فهو يعترف بأهميّة إعادة فهم الشّرع الإسلامي وتحريره من التّقليد الأعمى للتّفاسير التّقليديّة حتّى يتماشى مع متطلّبات العصر. وينادي "عبده" في الوقت نفسه بتغيير روح التجديد الغربي للمؤسّسات الاجتماعيّة والحكوميّة و النظامين القانونيّ والتربويّ. وكان يظنّ أنّ مثل هذا التّغيير لن يضرّ بالإسلام، لأنّه أُعدّ ليمتصّ ثمرات العلم والعقل.[١٠٩] إنّ حركة الإصلاح الإسلامي – في محاولاتها لإثبات زعم "عبده" الأساسي، وهو أنّ الإسلام قابل للتّكيّف مع متطلبات العالم الحديث وحاجيّاته – لم تتعرّض إلى سؤال جوهريّ، وهو كيف يتمّ تعصير الإسلام نفسه، لا تعصير المسلمين فحسب. فلم يُعِدْ أنصار الإصلاح الإسلامي فحصَ الإسلام بروح فكريّة راديكاليّة، بل ركّزوا على صلاحيّته الاجتماعيّة الأخلاقيّة، وليس على مظاهره العقائديّة. و قد ساهم هذا الاتجاه في الإدراك الذي تطوّر عن تراث رشيد رضا (الذي كان يعتقد أنّه تحقيق لتراث "عبده")، وهو أنّ الإسلام هو التّجلّي الوحيد للفكر المتقدّم الذي يوفّر حلاً أبديّا لكلّ مشاكل البشرية بأنواعها. إنّ الغرب – الذي تصورّه "عبده" تحدّيا ثقافيا كان يمكن أن يساعد الإسلام

---

[١٠٧] د.ج.ماندیلبوم، "حضارة وثقافة (مفهوما الحضارة والثقافة)"، الموسوعة البريطانيّة، ج V، (١٩٦٤)، ص ٨٣١، D.G Mandelbaum, « Civilization and culture (concepts of civilization and culture), Encyclopaedia Britannica.

[١٠٨] رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ٨٥.

[١٠٩] انظر: حوراني، ص ص ١٣٩-١٤٠، ١٥٠-١٥١، ١٦١.

على إعادة اكتشاف قوَّتيْه الماديّة والرّوحية – أصبح يُنظر إليه على أنّه كيان مادّي يهدّد طبيعة الإسلام الجوهريّة. وقد كانت "حركة الإخوان المسلمين" تعبيرا عن هذا التحوّل المفهومي بمصر في صياغته الإيديولوجية الأوسع[١١٠].

وليست نظرة الرافعي التي تقرّ بأنّ الإسلام وحده قادر على تقديم إجابات مفهومة وأبديّة لأدواء الأمة الإسلامية والبشرية عامّة، ليست هذه النّظرةُ نتيجةً لهذا التحوّل المفهوميّ. ويمثل الرافعيُّ الرّأيَ المحافظ الأساسيّ الذي يرى في الإسلام وفي مصادره الأساسية– أي القرآن و"الشّريعة"– الإبداع الإلهي الوحيد الصّالح لكلّ الأزمان وكلّ الشّعوب[١١١]. ويمنح الرافعي الأزهر مهمّة نشر رسالة الإسلام في الأمّة الإسلامية وجميع البشر في القرن العشرين. وفي حين يتجاهل الرّافعي تماما أنّ الأزهر فشل في توفير إجابات للأمّة المسلمة الحائرة، يقرّر أنّ من واجب هذه المؤسّسة أن تحيّن فكرة النبوّة. ويملك الأزهر – في نظره– القيادة الإسلامية بشرعيّة تاريخية ويؤمن الرافعي بأنّ مهمّة الأزهر في الأمّة الإسلامية يجب أن تركّز على المجالات التالية: تدريس معاني "الإسلام الصّحيح" الذي يجهل المسلمون أغلبه، والقضاءُ على الوثنية التي تسرّبت إلى العديد من العادات، وتنقيةُ التاريخ الفقهيّ (يؤيّد الرّافعي إعادة فتح باب الاجتهاد على مصراعيه). ويستطيع الأزهر أن يمنح الجنس البشري الغارق في الماديّة قانونيْن أساسيّيْن يفتقر إليهما، وهما "قانون الوعي الاجتماعي" و"قانون السعادة"، ولذلك يلحّ الرّافعي في ضرورة قيام الأزهر بجهود جبّارة لنشر الدين الإسلامي في أوروبا وأمريكا واليابان[١١٢] .

يركّز الرافعي – في محاولته تقديم الإسلام باعتباره علاجا لأدواء المجتمع الإنساني عامّة، إيمانا منه بأنّ الإصلاح الاجتماعي الحقّ أصيل في الإسلام– [١١٣] على مسألة مركزيّة، وهي مشكلة الفقر، فقد

---

[١١٠] انظر: سفران، ص ص ٢٣١- ٢٣٢.
[١١١] انظر: جب، "تراث" ص ٥.
[١١٢] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ٣ ص ص ٤٢- ٤٩.
[١١٣] المرجع نفسه، ج ٢ ص ص ٥٠-٥١. يجب التّفريق بين المحاولات السّابقة (مثل الرافعي) قصد تثبيت جذور التطوّر الاجتماعي في التّراث الإسلامي والمحاولات اللاحقة، وخاصّة تلك التي وضعتها الأنظمة الراديكالية العربيّة وأخلافها في المؤسّسة الدّينيّة ، التي كان هدفها إضفاء الصّبغة الاشتراكية على الإسلام، "أو "أسلمة" الاشتراكية، لتيسير قبوله من طرف المجتمع التقليدي. (انظر: رجوان، ص ص ١٦٢-١٧٤).

فشل الغرب تماما – حسب رأيه– في حلّ هذه المشكلة، في حين أنّ الإسلام يستطيع أن يوفّر حلّين اثنين: الزكاة، [١١٤]وصوم رمضان(يزعم الرافعي أنّ الفقر الذي يبثّ في البشرية خوفا أبديّا يقيم نوعا من الرابطة الروحية بين كلّ البشر). فمجتمعٌ فيه فقر هو مجتمع متخلّف، لأنّ خصاصة الفقير دليل على بخل الغنيّ، فالله يزدري البخل، لأنّ فيه مساسا بالاعتقاد الديني. ولتأكيد كفالة الأمّة للفرد، يشبّه الرافعي المجتمع الإنساني بجسم الإنسان[١١٥]، فالإنسان كائن اجتماعيّ، ولذلك لن يكون صالحا ومفيدا ما لم تكن شخصيّته جزءا من كلّ (يُشبه هذا علاقة يد الإنسان بسائر جسده). و لهذا عندما يختلّ توازنُ الإنسان يختلّ معه توازن النّظام كلّه وعمله (كما يحدث لجسم الإنسان). و لمنع ذلك منذ البداية، فإنّ المجتمع البشريّ مضطرّ إلى أن يرى خيراته غير محتكرة من قبل الأقليّة. وحسب الرافعي، فإنّ محاولات الغرب العديدة في هذا الاتّجاه قد باءت بالفشل التّام، بما فيها الاشتراكيّة[١١٦]. وأمّا الإسلام فهو – خلافا لذلك – يملك الحلول لتحقيق التوازن الاجتماعيّ الذي ذكرناه آنفا، والزّكاة هي أحد هذه الحلول. غير أنّ الرافعيّ يؤكّد أنّ الإحسان يجب أن يقود الفقير إلى العمل المنتج لا إلى الكسل، وإلاّ تكوّنت حلقة مفرغة، إذ يعود الفقير إلى حالة الجوع ثانية بعد أن يستهلك الصّدقة.[١١٧] وأمّا الحلّ الثّاني الذي اقترحه الإسلام (وهو ذو طبيعة "اشتراكيّة صحيحة")، فهو – في نظر الرافعي – "فلسفة الصّيام" مجسّدة في صوم رمضان. ويميل الرافعي إلى تسمية هذا الشّهر بـ "مدرسة الثلاثين يوما"، بما أنّه يقترح قانونا ذا دلالة اجتماعيّة بالنّسبة إلى الجنس البشريّ عامّة، وهو "قانون البطن". ويرى الرافعي أنّ الفرق الأساسيّ بين النّاس يكمن في بطونهم (الشبعان نقيضا للجوعان). و تكمن عظمة فكرة صيام رمضان في فرض "الفقر الإجباري" على الناس

---

[١١٤] انظر: رافعي، "دفاع" ص ٤٧٢.

[١١٥] في الحديث النبويّ وظّف تشبيه الأمّة بجسم الإنسان لتأكيد التّضامن بين أفراد الجماعة السياسيّة الدينيّة، ولتأكيد أهميّته بالنّسبة إلى الفرد. ويجب التّمييز بين هذه النظريّة والنّظريات الغربيّة اللاّحقة التي أدّت إلى تطوير المفاهيم المطلقة – التي تختلف عن التصوّر الإسلامي – انطلاقا من اعتبار أنّ مصلحة الجماعة أهمّ من مصلحة الفرد. ويبدو أنّ تشبيه الرافعي مستوحى من التقاليد الإسلاميّة المذكورة آنفا، وليس من النظريات العضويّة اللاحقة. (انظر: هايم "إسلام" ص ص ١٢٧-١٣٠، غرينبوم، الإسلام المعاصر، ص ١٠).

[١١٦] انظر: رافعي، "فقر"، ص ص ٤٦٣-٤٧٠.

[١١٧] انظر: مصطفى صادق الرافعي، "الإحسان الاجتماعي"، المقتطف، ج ٤٥، (سبتمبر ١٩١٤)، ص ص ٢١٧-٢١٩.

جميعا، وفي خلق عدل بين بطون الأغنياء وبطون الفقراء. و لِصوْم رمضان قيمة تربوية كبرى، لأنه يخلق تضامنا شعوريا بين كلّ النّاس أساسه الشعور نفسُه بالألم الذي يتقاسمه الجميعُ.[١١٨]

والأكيد أنّ الرافعي لم يكن واعيا – في تناوله مشكلة الفقر – بالتحدي الذي أظهرته مذاهب الغرب الاجتماعيةُ الثورية التي كانت تصبو إلى دراسة الفوارق الطبقية الاجتماعية. و في مقدمة كتابه " كتاب المساكين" صرّح الرافعي بأنه لا ينوي القضاء على الفقر أو خلق صورة سلبية للغنى، وإنما ينوي تغيير مواقف الناس الملتوية تجاه مفاهيم الغنى و الفقر و البخل(كانت غايتُه الأساسية رفعَ الاستحياء من الفقر و خلق موقف سلبي من كنز المال لذاته)[١١٩]. ومن المؤكَّد أيضا أن معالجة الرافعي مشكلة الفقر لا يوفّر إجابات لهؤلاء المصريين الواعين بمذاهب الغرب الاجتماعية الراديكالية، الذين يتوقون إلى أكثر من تغيير في المفاهيم. (لا غرابة أن يرى سلامة موسى – المفكر الاشتراكي القبطي المصري – في موقف الرافعي من مشكلة الفقر تعبيرا عن الاتجاه القدري السّكوني الذي يرى أنّ الفقر قضاء إلهي لا مفرّ منه)[١٢٠]. وإضافة إلى ذلك نشكّ في أنّ يكون زعم الرافعي أنّ أساس التغيير الاجتماعي لا يوجَد إلاّ في الإسلام كافيا لإقناع مثقّفي الأمة الإسلامية الذين يدركون أنّ الإسلام لم يتطور حركةً اجتماعيةً ثوريةً هدفها تحقيقُ الإصلاحات الأساسية في النظام الموجود، و محاربةُ طريقة تقسيم الملكية مثلا[١٢١].

VI– تلخيص و تقويم:

لقد عبّر الرافعي تعبيرا جازما عن جهود الشقّ الإسلامي المحافظ دفعَ " الغزو الغربي" ، وذلك بتبنّيه منهجا حجاجيّا. و تمثّل جوهرُ هذا المنهج– كما رأينا في نقاشنا– في الردّ على الشعور بانعدام الأمن و بالدونية، وذلك بتقوية التراث الثقافي الإسلامي و بالبرهنة على تفوّقه على الحضارة الغربية. وقد

---

[١١٨] انظر: رافعي، وحي القلم، ج ٢ ص ص ٧١ - ٧٨

[١١٩] انظر: رافعي، كتاب المساكين، ص ص ٢٢ - ٣٨

[١٢٠] انظر: سلامة موسى، " مصطفى صادق الرافعي، المذهب القديم و المذهب الجديد" الهلال، ج ٣٢ ، (جانفي ١٩٢٤) ص ص ٤٠٠ – ٤٠٤.انظر أيضا : سميث ، إسلام، ص ص ١٥٩ - ١٦٠

[١٢١] انظر: غرينبوم، الإسلام القروسطي، الطبعة الثانية، (شيكاغو، ١٩٦٩) ص ١٩٩ . G.E.Von Grunebaum , Medieval Islam

حمّل الإسلام أيضا رسالة عالمية،لأنه الوحيد القادر على توفير كلّ الإجابات الأبدية. ولهذا فإنّ كل محاولة للوصول إلى إجابات في ثقافة أجنبية تُعتبر علامة جهل، بل علامة هرْطَقَةٍ أيضا. ومن الواضح كذلك أنّ الرافعي– في هذه المجابهة بين الثقافتين الشرقية و الغربية – يبدو في موقع أفضل من أغلب معاصريه(من الشقّين: الإصلاحي الدّيني، و العلماني الليبرالي معا) . وقد خاض الرافعي هذه المجابهة بين الثقافتين بشعور بالثقة قويٍّ في الإجابات التي يوفّرها التراث الكلاسيكي.و المؤكَّد عنده أنّ هذا التراث يوفّر نموذجا ثقافيا وحيدا و متفوقا. إنّ التردّد بين الاحتفاظ بالقديم و إضافة الجديد– الذي كان شائعا بين معاصريه – لا يكاد يكون موجودا في حجاجه، فهو يؤمن إيمانا قاطعا بأنّ الإسلام السنّيّ قادر على توفير الإجابات المناسبة لأسئلة الحاضر و المستقبل تماما كما وفّرها في الماضي.

ولكنّ نظرة الرافعي هذه نفسَها، التي تجسد ثقة تامة و إيمانا بمصداقية تصوره، أصبحت حجر عثرة له. وبتجاهله دلالة التّحدي الذي رفعته الحضارة الغربية في وجه معاصريه، لم يدرك الرافعي أنّ العديد منهم لم يعودوا يقاسمونه ثقته الكبرى، فهم لم يجدوا إجابات عن أسئلتهم في تراث آبائهم. وإضافة إلى ذلك يناصر الرافعي " الكلاسيكية العائدة" (على حدّ عبارة " فون غرانبوم" Von Grunebaum). إنّ هدف هذه النظرية هو تثبيت العالم الذي يُشرف على الانهيار، فهذه النظرية ذات طبيعة سكونية ثابتة، وهي تحصّن نفسها من تحديات الحضارة الغربية.

و مما يتميّز به الرافعي أيضا أنّ إجاباته كانت ذات طبيعة أخلاقية أساسا . و لهذا فهو يناصر الاتجاه الإسلامي المحافظ الذي يتحاشى التعامل مع أنظمة حكومية و قانونية معيّنة، بل يركّز على جوانبها الأخلاقية.[١٢٢] و يمثّل هذا الاتجاه جزءا من ظاهرة أكثر شمولا و ضرورة، و هي انعدام فلسفة سياسية في الفكر الإسلامي المحافظ. ومن المؤكد أنّه – في مجتمع إسلامي تحكمه التقاليد دون ريب – لم يكن بالإمكان إلقاء أسئلة مجانية قد تفتح الباب لمناقشة المشاكل السياسية. و ليس للإنسان أن يحلّل

[١٢٢] انظر: رجوان، ص ص ١٦٢ - ١٦٣

التقاليد إلاّ إذا نظر إليها بصورةٍ مستقلة. إنّ مواضيع الفكر السياسي هي: مناقشة الوضعِ المأمول وطبيعةِ المعايير السياسية، أي الفلسفة ، و عَرْضُ هذه المعايير على الواقع السياسي، أي الإيديولوجيا. و بما أنّ الحقيقة لا تتطابق تماما مع المعايير فقد تكوّنت هُوّة بين الواقع و المثال عجز المجتمع التقليديّ عن تقليصها.[١٢٣]

[١٢٣] انظر: شلومو أفيناري، رشات هاربّيم، (مرهافيا، إسرائيل ١٩٦٨) ص ص ٩ – ١٠، Shlomo Aviner, Rashut ha-rabbim
تجدر الإشارة إلى انّه بينما يتجنب الرافعي مناقشة قضايا الحكم و القانون فان محمد رشيد رضا، و الإخوان المسلمين أيضا، قد تطرقوا إلى هذه المسائل.ومع ذلك فإنهم لم يتعمّقوا في القضايا الأساسية التي تميّز الفلسفة السياسية. ولذلك فإن الإخوان المسلمين مثلا قد تطرقوا إلى قضية " النظام الإسلامي" باعتبار نظام المبادئ التشريعية التي يحتاج المجتمع الإسلامي إليها، دون تحديد لنمط دقيق للنظّام السياسي. ومن هذا الوجه فإنهم لا يختلفون اختلافا كبيرا عن الفقهاء المسلمين في القرون الوسطى الذين لم يتطرقوا إلى الفلسفة السياسية قطّ. إن المسائل السياسية التي تناولها هؤلاء الفقهاء كانت شديدة الارتباط بالقضايا الدينية، و لذلك كان هاجسهم الأكبر هو كيفية تنظيم الحياة حسب المنهج الذي يفترض أن يضمن ارتباط سلوك المسلمين بأحكام الله. انظر في هذه المسألة: ميتشل ، ص ص ٢٣٤ -٢٥١ ، حوراني ، ص ص ٢٣٣ -٢٤٤ ، اروين إ-ج – روزنشال، الفكر السياسي في الإسلام القروسطي، تقديمٌ للملامح (لندن، ١٩٥٨) ص ص ٢٤ – ٢٥، ٣٠ -٣١ . Erwin I.J .Rosenthol, political thought in medieval Islam, an intreductory outline.